أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (القرآن)

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَفَّقَنَا لِطَبْعِ هٰذَا الْکِتَابِ الْجَامِعِ الْمُتَفَرِّقَاتِ اَعْنِیْ

اَلْمُجَلَّدَ الثَّالِثَ مِنْ

تَنْظِیْمُ الْاَشْتَات

لِحَلِّ

عَوِیْصَاتِ الْمِشْکٰوۃ

تالیف

الفاضل الاجل حضرۃ العلام الحافظ الشیخ مولانا محمد ابوالحسن مدظلہ

اُستاذ الحدیث والتفسیر فی مرکز العلوم الاسلامیۃ الشہیر

بدارالعلوم معین الاسلام ہاتہزاری

حسب ایماء

طبع اول

سنہ ۱۹۸۵ء

دارالکتاب دیوبند (یوپی)

الحمد للہ

الحمد للہ "تنظیم الاشتات لحل عویصات المشکوٰۃ" جلد ثالث کا دوسرا اڈیشن ہدیۂ ناظرین ہے، اس اڈیشن میں ہم بمائے دو محترم کرم فرما حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری استاذ حدیث و مفتی دار العلوم دیوبند اور حضرت مولانا ریاست علی بجنوری استاذ حدیث دار العلوم دیوبند کی اس کتاب کے بارے میں گرامی قدر آرا اُن کے شکریے کے ساتھ شامل کرنے کی سعادت حاصل کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا بڑا کرم ہے کہ اُس نے اس کتاب کو بے حد مقبولیت بخشی ہے، باوثوق ذریعہ سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اہل علم حضرات بالخصوص دار العلوم دیوبند کے اساتذہ وطلبہ کے حلقوں میں اس کتاب کو بڑی پسندیدگی، عظمت اور قدر کی نگاہوں سے دیکھا گیا ہے۔ اسی طرح پاکستان کے علمی حلقوں میں بھی اس کی کافی حد تک شہرت ہوگئی اور ہو رہی ہے، اور بنگلہ دیش میں تو کوئی ایسا علمی و دینی ادارہ نہیں جس کی یہ کتاب زینت نہ بنی ہوئی ہو، اور کوئی ایسا حدیث پڑھنے اور پڑھانے والا نہیں جس کی یہ عظیم کتاب مؤثر منہائی نگر رہی ہو، مذکورہ بالا دو حضرات کے علاوہ محدث جلیل حضرت مولانا سلیم اللہ خاں صاحب شیخ الحدیث جامعہ فاروقیہ کراچی و ناظم وفاق المدارس پاکستان نے بھی بڑے بلند پایہ الفاظ سے اس کتاب کی تعریف فرمائی ہے آئندہ اڈیشن میں انشاء اللہ یہ عظیم حدیثی و فقہی سرمایہ زبان و ادب کے بہترین اور معیاری انداز نئے اسلوب اور کتابت و طباعت کے عمدہ سے عمدہ لباس میں تشنگانِ علوم کے ہاتھوں میں ہوگا، وبہ الاستعانۃ وعلیہ التکلان

کتبہ محمد حنیف شوق استاذ مدرسہ بابونگر، چاٹگام

(فرزند حضرت مصنف مدظلہ) یکم محرم الحرام ۱۴۰۲ھ

مقدمہ

از حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری مدظلہ العالی استاذ حدیث مفتی دار العلوم دیوبند

"بلاشبہ قرآن پاک دین و شریعت کی اصل و اساس ہے۔ اور ادلۂ شرع میں وہی سب سے مقدم اور سب سے محکم ہے۔ مگر اس کا کام صرف اصول بتانا ہے، تفریع و تفصیل اور توضیح و تشریح حدیث و سنت کا وظیفہ ہے[1] قرآن پاک میں ارشاد ہے:۔ وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ (النحل ۴۴) "ہم نے آپ پر قرآن کریم نازل کیا تاکہ آپ کھول کھول کر لوگوں کے لئے وہ مضامین بیان کر دیں جو اُن کے پاس بھیجے گئے ہیں"

اس کے علاوہ متعدد آیات میں تعلیم حکمت کو بھی نبی پاک صلے اللہ علیہ وسلم کا فریضہ قرار دیا گیا ہے[2] تعلیم حکمت سے مراد آیات قرآنی کی تشریح، اس کے معانی و مطالب کی توضیح اور احکام منصوصہ کی حکم ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ نے اپنے فرض منصبی کی ادائیگی میں جو کچھ ارشاد فرمایا انہی کا نام "حدیث" اور "سنت" ہے اور قرآن پاک میں احادیث کو یاد کرنے کا حکم آیا ہے۔ ارشاد ہے۔ وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ (الاحزاب) (امہات المؤمنین کو حکم دیا جا رہا ہے کہ) یاد کرو اس کو جس کی تمہارے گھروں میں تلاوت ہوتی ہے، یعنی اللہ کی آیتیں اور حکمت"

اس آیت پاک سے حدیث و سنت کے یاد کرنے اور یاد رکھنے کا وجوب معلوم ہوا اور خود حدیث میں ارشاد فرمایا گیا ہے "نضر اللہ عبدًا سمع مقالتی، فحفظها ووعاها واداها، فرب حامل فقه

---

[1] ماخوذ از مقدمہ حضرت مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی مدظلہ بر معارف الحدیث (مولانا محمد منظور نعمانی مدظلہ) ۱۲ [2] دیکھئے بقرہ (۱۵۱) آل عمران (۱۶۴) الجمعہ (۲) ۱۲ [3] مشکوٰۃ شریف ص ۳۵ ۱۲

غیر فقیہ ورب حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ" یعنی اللہ تعالیٰ
خوش وخرم رکھیں اس بندے کو جس نے میری بات سنی، پھر اسے یاد کیا اور محفوظ کر لیا
اور اسے بیان کر دیا۔ کیونکہ بہت سے حامل فقہ اپنے سے بڑے فقیہ کو حدیث پہنچاتے ہیں"

اس ارشاد کی تعمیل اُمت نے بحمداللہ پوری مستعدی سے کی اور تابعین تک تو احادیث کا یہ ذخیرہ سینہ بسینہ منتقل ہوتا رہا مگر جب تدوین کا دور آیا تو مختلف مراحل میں مختلف مناہج سے یہ پورا ذخیرہ مدون ومرتب ہو گیا۔ پھر بعد کے قرنوں میں اللہ تعالیٰ نے امت کے بہترین افراد کو احادیث وسُنن کے اس عظیم دفتر کی تلخیص و ترتیب، تحقیق وتنقید، تعلیم وتعلّم، ترجمہ وتشریح، حفظ واشاعت اور اس سے متعلق بہت سے مستقل علوم وفنون کی ایجاد اور پھر ہر فن میں بہتر سے بہتر تالیف وتصنیف اور اسی قسم کی سینکڑوں خدمات کی ایسی توفیق دی جو کبھی کسی قوم اور کسی امت کو نصیب نہیں ہوئی ——— اسی سلسلہ میں ایک زندہ جاوید خدمت کی سعادت اللہ تعالیٰ نے امام بغوی رحمہ اللہ کو بخشی اور آپ نے "مصابیح السنۃ" تالیف فرمائی۔ یعنی "سنت کی مشعلیں" روشن فرمائی۔ مگر یہ مشعلیں دھیمی دھیمی جل رہی تھیں، انہیں تیل کی ضرورت تھی۔ انہیں ایسی طاقچوں کی ضرورت تھی جن کے ذریعے سے وہ ہوا کے جھونکوں سے محفوظ رہ سکیں اور ان کی ضیا پاشی میں اضافہ ہو سکیں۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائیں خطیب تبریزی رحمہ اللہ کو کہ انہوں نے یہ سامان کر دیا اور "مشکوٰۃ المصابیح" تیار کر دی المصابیح میں اَل بعوض مضاف الیہ ہے۔ یعنی "السنۃ" کو حذف کر کے اسکے عوض میں اَل لایا گیا ہے۔ اب معنی ہوئے سنت کی مشعلوں کا طاقچہ" جونہی یہ مشعلیں طاقچوں میں محفوظ ہو گئیں کہ اُن کی ضیا پاشی سے سارا عالم جگمگا اٹھا، آج شاید ہی کوئی مسلمانوں کا گھر خالی ہوگا جہاں اُن مشعلوں کی روشنی نہ پہنچ رہی ہو۔

اس کے بعد اب مسئلہ درپیش تھا اس کی شرح وتحقیق اور ترجمہ وتشریح کا۔ بحمداللہ یہ فریضہ بھی بحسن وجوہ پورا کیا۔ عربی میں ملا علی قاری رحمہ اللہ کی "مرقاۃ المفاتیح"۔ حضرت مولانا ادریس صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ کی "التعلیق الصبیح" شیخ محدث عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ کی "لمعات التنقیح" علامہ طیبی رحمہ اللہ کی "الکاشف عن حقائق السنن" اور فارسی میں شیخ محدث عبدالحق دہلوی رح کی "اشعۃ اللمعات" اور اردو میں نواب قطب الدین دہلوی رحمہ اللہ کی "مظاہر حق" ہماری بات کا زندہ ثبوت ہیں۔ لیکن اتنی شروح کا اول تو دستیاب ہونا ایک مسئلہ، پھر اگر کسی کو میسر بھی آجائیں تو اُن کے متفرق مضامین کو ایک لڑی میں پرونا کارے دارد!

اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائیں مولانا محمد ابوالحسن بنگلہ دیشی مدظلہ کو کہ انہوں نے یہ کام انجام دیدیا۔ اور مشتاقانِ علوم نبوت کو ایک بڑی پریشانی سے بچا لیا۔ آپ نے مشکوٰۃ کے اہم اور مشکل مباحث کو حل کرنے کی سعی مشکور فرمائی ہے۔ اور اس سلسلہ کی متفرق ابحاث کو یکجا کرنے کی کامیاب محنت کی ہے۔ گویا آپنے مشکوٰۃ شریف کی مشکل ابحاث کو حل کرنے کیلئے مختلف کتابوں میں بکھرے ہوئے مضامین کو ایک لڑی میں پرو کر طلباء عزیز کی خدمت میں یہ ہار پیش کیا ہے۔ اور جہاں تک میرا اندازہ ہے کامیابی نے بڑھ کر اُن کا قلم چوم لیا ہے۔ اور اب یہ نہ صرف طلباء مشکوٰۃ کے لئے بلکہ دورۂ حدیث شریف کے طلباء کیلئے بھی خاصے کی چیز بن گئی ہے۔ کتاب میں زبان کی معمولی فروگذاشتیں ہیں۔ میرا مشورہ ہے کہ آئندہ صحت زبان کا اہتمام کیا جائے۔ تصحیح کرنے سے کتاب کی وقعت مزید بڑھ جائے گی۔

اَللّٰھُمَّ تَجَاوَزْ عَنْ سَیِّئَاتِنَا وَتَقَبَّلْ حَسَنَاتِنَا وَاعْفُ عَنَّا بِرَحْمَتِکَ یَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِیْنَ

کتبہٗ العبد الاواہ سعید احمد عفا اللہ عنہ پالنپوری
خادم تدریس دارالعلوم دیوبند
۲۳ صفر ۱۴۰۰ھ

پیش لفظ

از حضرت مولانا ریاست علی صاحب بجنوری استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ اَجْمَعِیْنَ !

اَمَّا بَعْدُ، آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی زبان فیض ترجمان سے اُمت مسلمہ کو دو نعمتیں ملی ہیں، ایک نعمت تو وہ مضامین عالیہ ہیں جنکے الفاظ بھی آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر القا کئے جاتے تھے اور آپ اُن معانی کو بعینہٖ انہی الفاظ میں امت کو سنا دیتے اور قلمبند کرا دیتے تھے، اس کو وحی متلو، قرآن اور کتاب اللہ کہتے ہیں۔ دوسری وہ نعمت ہے جسکے معانی آپکے قلب پر القا کئے جاتے تھے، پھر آپ اُن معانی کو زبان و تعبیر کا لباس خود عطا فرماتے تھے۔ اس کو وحی غیر متلو اور حدیث شریف کہتے ہیں۔ حدیث شریف میں آپؐ کے ارشادات کیساتھ آپکے افعال و اعمال، بلکہ آپ کے ساتھ کئے گئے صحابہ کرام کے وہ عمل بھی شامل ہیں جن پر آپؐ نے انکار نہیں فرمایا۔

یہی قرآن وحدیث، دین و شریعت اور اسلامی احکام معلوم کرنے کی دو سب سے زیادہ مضبوط اور صحیح بنیادیں ہیں۔ قرآن کریم کی حفاظت کا ذمہ دار خود خداوند قادر قیوم ہے۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے قرآن کریم کی تفسیر و بیان کے سلسلہ میں جو کچھ ارشاد فرمایا وہ بھی دراصل وعدۂ خداوندی ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا بَیَانَہٗ کی تکمیل ہے۔ مگر آپکی زندگی کا ہر لمحہ چونکہ اسی وضاحت سے متعلق تھا اسی لئے صحابۂ کرام رضؓ نے آنحضرت صلعم کی زندگی کا مکمل نقشہ اور پورا خاکہ قدرت انسانی کی حد تک زبان و بیان کی مکمل لطافتوں کیساتھ محفوظ کر دیا۔ آپ کی صبح ہو یا شام، مجلس کی عام گفتگو ہو یا خلوت کے راز و نیاز، حالت جنگ کی پیشانی کی سلوٹیں ہوں یا بزم احباب کی دل کی دھڑکنیں، انہوں نے انسانی طاقت کیمطابق اسکی تصویر کشی، اور منظر نگاری میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔ تاریخ عالم کسی بھی انسان کی زندگی کا ایسا جامع مرقع پیش کرنے سے قاصر ہے کہ اسمیں خلوت و جلوت اور ظاہر و باطن کی باریک اور نازک سے نازک تر جذبات کی بھی عکاسی کر دیگئی ہو۔

پھر محدثین کرام نے پوری تحقیق اور احتیاط کے ساتھ اس محسن انسانیت کی سرگذشت حیات کو مدون کرنیکا فریضہ انجام دیا، اور اسکو فقہی ابواب کی ترتیب کیمطابق مدون کرکے قابل استفادہ بنا دیا اور فقہائے امت اور علماء صادقین نے ان الفاظ سے ہدایت کی شمعیں روشن کرکے زندگی کو صراط مستقیم کی دولت عطا کر دی۔

صدیوں تک فقہاء و محدثین امت پر احسان کرتے رہے اور اخلاص کی روشنائی سے صفحۂ قرطاس پر ابھرے ہوئے نقوش کیذریعہ حیات جاوید سے ہمکنار ہوتے رہے۔ پھر کئی صدی کے بعد علامہ بغوی علیہ الرحمہ نے محدثین کرام کی تمام محنتوں کا عطر اپنی کتاب المصابیح میں کشید کرلیا۔ پھر خطیب تبریزی نے المصابیح کو مشکوٰۃ المصابیح کی شکل دیکر اس سے استفادہ کی راہ آسان فرما دی۔

اور اس وقت سے لے کر آجتک یہ کتاب تمام اہل علم کیلئے مرجع فکر و نظر بنی ہوئی ہے۔ عربی، فارسی، اور اردو دنیا کی کتنی ہی زبانوں میں اس کی توضیح و تشریح کا اتنا اہتمام کیا گیا ہے کہ دوسری کتابوں کو یہ اہمیت کم ہی حاصل ہوئی ہے اور آج بھی امت مرحومہ کا یہ کام تسلسل سے جاری ہے اور یقین ہے کہ کارِ مغاں رہتی دنیا تک اسیطرح جاری رہے گا ؎ گماں مبر کہ بپایاں رسید کارِ مغاں ! ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است

چنانچہ فاضل محترم مولانا ابوالحسن صاحب سلمہٗ مجدہم نے ابھی چند سال پہلے جو کتاب، حدیث پر مفصل بحث کے بعد حنفیت کیلئے وجوہ ترجیح پیش کرتے ہوئے "تنظیم الاشتات" کے نام سے مرتب فرمائی ہے وہ اپنی نظیر آپ ہے اہل نظر جانتے ہیں کہ حضرات احناف رحمہم اللہ کے یہاں ترجیح سے زیادہ تطبیق بین الروایات کا اہتمام ہے۔ اور شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ نے چاروں فقہی مذاہب میں حق کے تناسب کو معلوم کرنے کیلئے مراقبہ فرمایا تو منکشف ہوا کہ تین چوتھائی حق حنفیہ کیساتھ ہے اور باقی ایک چوتھائی تینوں بقیہ مذاہب کے حصہ میں آیا ہے۔ جسکا مثلاً نماز میں تعدد رکعات میں شک پیش آنے کی صورت میں تین روایتیں منقول ہیں۔ (۱) اذا شک

احدکم فی صلوتہ فلم یدر کم صلی ثلاثا او اربعا فلیطرح الشک ولیبن علی ما استیقن۔ کہ اگر تم میں سے کسیکو نماز کی تعداد رکعات میں شک ہو جائے اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ اس نے تین پڑھی ہیں یا چار، تو اس رکعت کو شمار سے ساقط کردے جس میں شک واقع ہوا ہے۔ اور جس تعداد کا یقین ہے اُس پر بنا کرے (۲) اذا شک احدکم فلیستانف، کہ اگر تعداد رکعت میں شک ہو جائے تو از سر نو نماز پڑھے۔ (۳) من شک فی صلوتہ فلیتحر الصواب کہ اگر تعداد رکعات میں شک ہو جائے تو تحری کرے یعنی غلبۂ ظن حاصل ہو جائے تو اسپر عمل کرے ترجیح کا قول کرنیوالوں میں عام طور پر پہلی روایت کو ترجیح دی ہے۔ لیکن احناف رحمہم اللہ نے ان تینوں روایات پر عمل کیا ہے اور شک میں پیش آنے کی مختلف صورتوں کا اعتبار کرکے تینوں روایات کو اس طرح جمع کیا ہے کہ اگر شک زندگی میں پہلی بار پیش ہے تو پہلی روایت پر عمل کیا جائے۔ اور اگر شک پیش ہی آتا رہتا ہے تو تحری کی جائے اگر غلبۂ ظن حاصل ہو جائے تو اس کے مطابق عمل کیا جائے، جیسا کہ تیسری روایت میں ہے۔

حضرت مولانا ابو الحسن صاحب زید مجدہٗ نے پوری کتاب میں یہی محنت کی ہے کہ پہلے تو ہر موقع پر فقہائے مجتہدین کا مذہب نقل کیا ہے اور اس کیساتھ ان کے دلائل بھی قلمبند فرمائے ہیں۔ پھر احناف کا مذہب نقل کرکے ترجیح یا تطبیق کا عمل کرکے دکھلایا ہے۔ اور احناف کے مسلک کو عقلی و نقلی دلائل کی روشنی میں راجح قرار دیا ہے اور اس کے بعد دیگر مذاہب کے دلائل کا جواب بھی لکھدیا ہے۔ اور مشکل احادیث کی شرح میں اکابر محدثین کے اقوال زریں نقل کرنے کا بھی اہتمام فرمایا ہے۔ اور ان تمام مباحث کو انہوں نے جن معتبر کتابوں سے لیا ہے اُنکے حوالے بھی بقید صفحات دیئے ہیں اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے کہ اس طرح مصنف موصوف نے طلبائے عزیز اور علمائے کرام کو معلومات کے تقریباً بے نماز کردیا ہے۔ دعا ہے کہ خداوند قدوس مصنف موصوف اور ناشر کو جزائے خیر عطا فرمائے اور اُن کی محنت کو قبول عام کی دولت سے نوازے۔ آمین۔

(حضرت مولانا) ریاست علی بجنوری
استاذ حدیث دار العلوم دیوبند (یو، پی)

عرض حال

صد شکر کہ "تنظیم الاشتات لحل عویصات المشکوٰۃ"، جلد ثالث کا دوسرا اڈیشن نذر قارئین ہے، تاحد بساط کتابت وطباعت کو عمدہ سے عمدہ کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے، آخر میں "کتاب المناقب" کی شرح چھوڑ دی گئی، انشاء اللہ آئندہ اڈیشن میں اس کی شرح بھی قارئین کرام کے ہاتھوں میں ہوگی۔ میں فی الوقت معذور ہوں، صحت روز افزوں روبہ زوال ہے جسکی وجہ سے "تنظیم الدرایہ لحل عویصات الہدایہ"، ایسا ہی "التنظیم المحکم لحل عویصات المسلم" اور "التنظیم القوی لحل دیوان المتنبی" کو ناتمام چھوڑ دیا گیا ہے۔ اگر صحت یاوری کرے تو انشاء اللہ ان کتابوں کی تکمیل کے ارادہ ہے۔ اہل علم حضرات سے دعائے صحت کی درخواست ہے۔

ضروری انتباہ

افسوس کے ساتھ لکھنا پڑتا ہے کہ اصلاحی کتب خانہ دیوبند کے مالک اصلاحی نے اس کتاب کی بعض جلد کے شروع میں لکھا ہے کہ "انہوں نے بواسطہ مولوی عبد المنان حبیبوری اس کتاب کی طباعت اور اصلاحی کتب خانہ دیوبند کیلئے اس کا حق طبع محفوظ کرنیکی باقاعدہ مجھ سے تحریری اجازت حاصل کی ہے"، **خوب واضح رہے کہ اصلاحی** کا یہ بیان سرتاسر غلط اور سفید جھوٹ ہے، میں نے مولوی عبد المنان حبیوری یا کسی اور کیذریعہ سے اصلاحی کتب خانہ دیوبند کے مالک اصلاحی کو کبھی "تنظیم الاشتات لحل عویصات المشکوٰۃ" کے نہ چھاپنے کی اجازت دی ہے اور نہ اس کا حق طبع محفوظ کرنے کی، اور نہ انہوں نے براہ راست مجھ سے اجازت لی ہے۔ فقط۔

بندہ محمد ابو الحسن (مؤلف کتاب) مقیم حال دار العلوم باٹہزاری چاٹگام
۲۰ شعبان ۱۴۰۲ھ

فہرست مضامین تنظیم الاشتات لحل عویصات المشکوٰۃ جلد ثالث بار ۳

مضامین	صفحہ
الحمد للہ	۴
مقدمہ - از مولانا سعید احمد صاحب	″
پیش لفظ - از مولانا ریاست علی صاحب	۴
عرض حال - از مؤلف -	۵
بحث معنی القصاص لغۃً واصطلاحًا	۱۰
″ ان القصاص خاص فی الحر بالحر الخ	″
″ قولہ الا باحدی ثلاث الخ	۱۱
″ ذکر فائدۃ قولہ التارک للجماعۃ	۱۲
″ الاختلاف فی المرأۃ المرتدۃ الخ	″
″ دفع الاشکال فی قتل المرتد	۱۳
″ دفع التعارض فی اولیۃ المحاسبۃ الخ	″
″ الاختلاف فی ولی المقتول مختار الخ	۱۴
″ الاختلاف فی قتل المسلم بکافر الخ	۱۵
″ التوجیہات فی عدم العفو الخ	۱۶
″ الاختلاف فی قتل الوالد بالولد	۱۷
″ الاختلاف فی القصاص بقتل المحرابۃ الخ	″
″ قولہ من جدع عبدہٗ الخ	۱۹
″ الاختلاف فی مقادیر الدیۃ الخ	۲۰
″ تشریح قولہ ویرد علیہم اقصاہم	″
″ القتل فی العمیۃ مع ذکر الصور	۲۱
″ اقسام القتل الخ	″
″ الاختلاف فی شبہ العمد	″
″ قتل الخطاء	۲۲
″ ما اجری مجری الخطاء	″
″ قتل اعضاء الانسان الخ	۲۳
″ معنی الدیۃ لغۃً واصطلاحًا الخ	″
″ تحقیق الغرۃ	۲۴
″ الاختلاف فی البیاض الخ	″
″ الاختلاف فی مقدار الغرۃ	″
″ فی ان الواقعۃ متحدۃ ام متعددۃ	″
″ تعریف العاقلۃ ومصداقہا الخ	۲۵
″ الاختلاف فی مصداق العاقلۃ	۲۶
″ الاختلاف فی اصل بالاعضا الخ	″
″ وجہ تسمیۃ القصاص قودًا الخ	۲۷
″ الاختلاف فی العدول الی الدینار الخ	″
″ القاعدۃ الکلیۃ فی قطع الاعضاء	۲۸
″ الاختلاف فی قتل المارن الخ	″
″ القاعدۃ الکلیۃ فی قطع العضو الخ	۲۹
″ قولہ لا حیف فی الاسلام الخ	″
″ الاختلاف فی مساوات دیۃ الذمی الخ	″
″ الاختلاف فی دیۃ الخطاء الخ	۳۰
″ الاختلاف فی اصل الدیۃ الخ	۳۱
″ المعنیین لقولہ ان عقل المرأۃ الخ	″
بحث العین القائمۃ السادۃ الخ	۳۲
″ الصور الاربعۃ فی الجنین الخ	″
باب مالا یضمن من الجنایات	
بحث تحقیق الجنایات وقولہ العجماء الخ	۳۳
″ وجہ تسمیۃ غزوۃ تبوک بجیش العسرۃ	″
″ القاعدۃ الکلیۃ لدفع القاصد الخ	″
″ التوجیہات فی قولہ کاسیات الخ	۳۴
″ قولہ خلق آدم علی صورتہ الخ	″
″ تعریف القامۃ لغۃً واصطلاحًا	۳۵
″ صورۃ القامۃ واللوث الخ	″
″ الاختلاف فی وجوب القصاص الخ	″
″ دفع التعارض فی آداء الدیۃ	۳۶
″ الاختلاف فی ان الحلف یرد الخ	″
″ تحقیق اہل الردۃ والسعاۃ الخ	۳۷
″ الفرق بین الکافر والمنافق الخ	۳۸
″ مصداق الزندیق	″
″ الاحراق بالنار	″
″ قولہ من غیر قول البریۃ الخ	۳۹
″ قولہ لا ترجعوا بعدی کفارا	″
″ تحقیق الروایات من عمل الخ	″
″ بول ما یؤکل لحمہ الخ	۴۰
″ دفع الاشکال فی المثلۃ الخ	″
″ الاختلاف فی صورۃ القصاص	″
″ مصداق المحارب الخ	″
″ العقوبات الاربعۃ للمحارب الخ	″
″ الاختلاف فی مصداق النفی من الارض	″
″ الاختلاف فی قتل الساحر الخ	۴۲
کتاب الحدود	
بحث تعریف الحد ولغۃً واصطلاحًا	″
″ الاختلاف فی وجوب تغریب عام	″
″ الاختلاف فی انہ یجب الاقرار الاربع الخ	۴۳
″ معنی الاحصان الخ	″
″ الاختلاف فی الرجم الخ	۴۴
″ قولہ خذوا عنی الخ	″
″ الاختلاف فی اشتراط الاسلام	″
″ وقت رجم الحامل الخ	۴۵
″ وجہ ترجیح روایۃ المعروف الخ	″
″ الاختلاف فی ان المولی الخ	۴۶
″ الاختلاف فی سقوط الحد الخ	″
″ دفع التعارض بین علمہ واقعۃ ماعز	″
″ الاختلاف فی تاخیر الحد الخ	۴۷
″ فی ان حدیث سعید غ	″
بحث الاختلاف فی قتل من یعمل عمل قوم لوط	۴۷
″ الاختلاف فی قتل من اتی بہیمۃ	″
باب قطع السرقۃ	
بحث السرقۃ لغۃً واصطلاحًا	۴۸
″ الاختلاف فی ان المقدار الخ	″
″ الاختلاف فی قدر ما یقطع بہ الخ	″
″ الاختلاف فی قطع الید بسرقۃ الثمر الخ	۴۹
″ الاختلاف فی القطع بعد البینۃ الخ	۵۰
″ قولہ لا تقطع الایدی الخ	″
تتمۃ البحث	
″ الاختلاف فی القتل الخ	″
″ الاختلاف فی السرقۃ الثالثۃ الخ	۵۱
″ الاختلاف فی سنیۃ تعلیق ید السارق	″
″ الاختلاف فی قطع ید العبد الخ	۵۲
″ الاختلاف فی قطع ید النباش	″
باب الشفاعۃ فی الحدود	
بحث الاختلاف فی قطع الید بجحود العاریۃ الخ	۵۳
″ الاختلاف فی تکرار الاقرار الخ	″
باب حد الخمر	
بحث وجہ تسمیۃ الخمر بالخمر	″
″ ذکر الترتیب فی تحریم الخمر	۵۴
″ الاختلاف فی حد الخمر	″
″ الاختلاف فی قتل شارب الخمر فی الخامسۃ	۵۵
باب التعزیر	
بحث معنی التعزیر واقسامہ	″
″ الاختلاف فی اکثر مقدار التعزیر الخ	۵۶
″ التعزیر فی قولہ یا یہودی الخ	۵۷
″ الاختلاف فی احراق مال السارق	″
باب بیان الخمر وحد شاربہا	
بحث ان الخمر لا یختص فی ماتین الشجرتین	″
″ الاختلاف فی عصیر العنب	۵۸
″ الاختلاف فی التخلیط -	″
″ الاختلاف فی اتخاذ الخمر خلا -	″
″ التداوی بالخمر -	″
″ تخصیص الصلوٰۃ الخ	۵۹
کتاب الامارۃ والقضاء	
ذکر طریقۃ انتخاب الخلیفۃ والقضاۃ	″
الفاسق یصلح للقضاء ام لا ؟	″
باب العمل فی القضاء	
″ معنی قولہ اجتہد برأیی	٦١
بحث رزق الولاۃ الخ	″
″ الہدیۃ للقاضی الخ	٦٢

عہ بحث الاجر علی القضاء والاجتہاد فی الخ ص ٦ بحث التوجیہات فی قولہ کاسیات الخ ص ۳۴ بحث الجنین والغرۃ والرقیق فی الدخول فی القضاء الخ ص ٦۱ ۱۲

مضامین	صفحہ
بحث الراشی والمرتشی الخ	۶۲
باب الاقضیۃ والشہادات	
بحث بیان الصبر والمراد بہا۔	۶۳
" المہم فی نفاذ قضاء القاضی	"
" صورۃ التحریم والتحلیل	"
" معنی الظاہر والباطن	۶۴
" تعیین محل النزاع	"
بیان المذاہب والدلائل	"
" دفع الشبہۃ عقلا ونقلا	۶۵
" الاختلاف فی القضاء بیمین الخ	"
" التوجیہات فی قولہ ﷺ تبقی شہادۃ الخ	۶۶
" معانی القرن الخ	"
" التوجیہات فی قولہ ﷺ تبقی شہادۃ الخ	۶۷
" بیان التصویرین فی قولہ ﷺ فامر الخ	"
" شرح حدیث ام سلمۃ رض	"
" الاختلاف فی الاداء الخ	۶۸
" الاختلاف فی اولویۃ بنت ذی الید	"
" المناسبۃ بین قولہ تعالیٰ ان الذین	۶۹
یشترون وبین الحدیث الخ	
" القولین فی مصداق الخائن	"
" الاختلاف فی قبول شہادۃ المحدود	۷۰
" مصداق الظنین فی ولاء الخ	"
" شہادۃ احد الزوجین الخ	"
" الاختلاف فی شہادۃ البدوی الخ	۷۱
کتاب الجہاد	
" معنی الجہاد لغۃ وشرعا	"
" قسمی الجہاد الاصغر والاکبر	"
" الاختلاف فی فرضیۃ الجہاد الخ	"
" الجہاد فرض عین فی کل وقت امکن	۷۲
" حکمۃ الجہاد مع دفع الالزام	"
" ذکر الفرق بین الغزوۃ والسریۃ	۷۳
" قولہ ﷺ ندب اللہ۔	"
" التوجیہین فی قولہ ﷺ خیرن الدنیا	"
" التوجیہات فی قولہ ﷺ لا یجتمع کافر	۷۴
" الفرق بین الانبیاء والشہداء	"
" بحث رد التناسخ الخ	"
" دفع الاشکالین	۷۵
" واقعۃ غزوۃ بدر	"
" المجاہد والشہید الحقیقیان الخ	۷۶
" قولہ ﷺ لا ہجرۃ بعد الفتح	"
" الاقسام الاربعۃ للمجاہد	"
باب اعداد آلۃ الجہاد	
بحث آلۃ الجہاد وتفسیر القوۃ	۷۷
" معنی الجلب والجنب فی السابقۃ	"
" صورۃ التحلیل وبیان احکامہ	"
" معنی قولہ ﷺ کان النبی یبعد ما یورّی	"
" دفع الاشکال فی اختصاص الرمی	۷۸
" قولہ ﷺ الذین لا یعلمون الخ	"
" الاختلاف فی تقضیض السیف بالفضۃ	"

مضامین	صفحہ
باب آداب السفر	
معنی الادب وذکر آداب الجہاد	۷۹
بحث وجہ خروج النبی ﷺ للغزو یوم الخمیس	"
" واقعۃ غزوۃ تبوک وغزوۃ مؤتۃ	"
" دفع التعارض بین القدوم اول اللیل	۸۰
" الکتاب الی الکفار ودعوتہم الی الاسلام	"
" کتب النبی ﷺ الی القیصر وواقعتہ الخ	"
" تحقیق الفاظ الکتاب الخ	۸۱
" واقعۃ الکتاب الی الکسریٰ	۸۲
" واقعۃ الخط الی النجاشی	"
" الحکمۃ فی النہی عن تمنی لقاء العدو	"
" غزوۃ الخبیر وصلح الحدیبیۃ	۸۳
باب القتال فی الجہاد	
" الفرق بین الجہاد والغزو والقتال	"
" واقعۃ غزوۃ احد مختصرا۔	"
" قولہ ﷺ الحرب خدعۃ مع ذکر غزوۃ حنین	۸۴
" حضور النساء فی الغزوۃ۔	"
" قتل النساء والصبیان مع ذکر الاختلاف	۸۵
" دفع التعارض فی قتل النساء الخ	"
" غزوۃ بنی النضیر مع تفسیر الآیۃ	"
" الاختلاف فی قطع الاشجار	۸۶
" غزوۃ مریسیع مع ذکر قتل شیوخ المشرکین	"
" غزوۃ الطائف	"
" غزوۃ الطائف	"
" استعمال آلۃ الکفار فی الحرب	۸۷
باب حکم الاسراء	
بحث قولہ ﷺ یدخلون الجنۃ فی السلاسل	"
" غزوۃ حنین	"
" غزوۃ بنو قریظۃ مع ذکر غزوۃ الخندق	"
" مراد قولہ ان نقتل تقتل ذراریہم	۸۸
" الاختلاف فی المن علی الکفار	"
" نذر الجاہلیۃ مع دفع الاشکال	۸۹
" ذکر الاقوال المتعددۃ فی شان نزول	"
قولہ تعالیٰ وہو الذی کف ایدیہم عنکم	
" صیاد بدر قریش مع ذکر اسارۃ الابناء	۹۰
" تحقیق سماع الموتی الخ	"
" تخالف الجاہلیۃ مع تشریح قولہ انی سلم	۹۱
" الاختلاف فی المفادات بین	"
اساری المسلمین واساری الکفار	
" توجیہ قولہ ﷺ النار	۹۲
" دفع التعارض بین التخییر للصحابۃ الخ	"
باب الامان	
بحث اقسام الامان الخ	۹۳
باب قسمۃ الغنائم والغلول فیہا	
بحث تعریف الغنیمۃ والفیء والنسبۃ بینہما	"
معنی قولہ جولۃ وذکر وجہہا۔	"
" الاختلاف فی کون السلب للقاتل الخ	۹۴
" الاختلاف المہم فی سہم الفرس من الغنیمۃ	۹۵
" اعطاء المرأۃ والصبی العبد وغیرہم الخ	۹۶

مضامین	صفحہ
بحث غزوۃ قرد مع ذکر خصوصیۃ النبی ﷺ الخ	۹۷
" الاختلاف فی ملکیۃ الکفار عند غلبتہم علی	"
اموال المسلمین	
" الاختلاف فی العبد الآبق الخ	۹۸
" اولاد بنی عبد مناف الخ	"
" کیفیۃ قسمۃ الغنائم	"
" ہل یعطی اغنیاء ذوی القربی من الخمس الخ	۹۹
" الفرق بین القریتین الخ	"
" اکل طعام الغنیمۃ قبل القسمۃ بقدر الحاجۃ	۱۰۰
" بحث الربع والثلث والبداۃ والرجعۃ الخ	"
" واقعۃ رجز فی الحبشۃ	۱۰۱
" الاختلاف فی وقت قسمۃ الغنیمۃ الخ	"
" الاختلاف فی تفسیر الغنیمۃ الخ	"
" الاختلاف فی احراق متاع الغال	۱۰۲
" ذکر سیفہ ذو الفقار	"
باب الجزیۃ	
" تحقیق الجزیۃ لغۃ واصطلاحا الخ	۱۰۳
" اخذ الجزیۃ من المجوس	"
" التفریق بین کل ذی محرم من المجوس	"
" الاختلاف فی اخذ الجزیۃ من عبدۃ	۱۰۴
الاوثان من العجم	
" الاختلاف فی مقدار الجزیۃ	"
" الاختلاف فی الجزیۃ علی الفقیر	۱۰۵
" معنی قولہ لا تصلح قبلتان فی ارض الخ	"
" واقعۃ اسارۃ البدر الخ	۱۰۶
" الاختلاف فی کون العشر علی الیہود الخ	"
باب الصلح	
تحقیق الصلح وتقییدہ بالمصلحۃ	۱۰۷
بحث عدد الصحابۃ فی غزوۃ حدیبیۃ	"
" واقعۃ صلح حدیبیۃ مع ذکر مقام	"
نحر الہدی۔	
" رد النساء الی الکفار مع دفع التعارض	۱۰۸
" الاحکام الخمسۃ للنساء المہاجرات	"
" الاختلاف فی ابقاء اشتراط رد المسلمین	۱۰۹
بحث ذکر الوجوہ فی کون الصلح فتحا الخ	"
باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب	
بحث ذکر الحدود الاربعۃ الخ	۱۱۰
" دفع الاشکال علی قولہ لحن فی المسجد	"
" اخراج المشرکین من جزیرۃ العرب	"
باب الفیء	
" الفرق بین الغنیمۃ والفیء الخ	۱۱۱
" الفیء لغۃ واصطلاحا الخ	"
" استحقاق جمیع المسلمین فی الفیء	۱۱۲
" الاختلاف فی التسویۃ فی التقسیم	"
بحث القصفا۔	"
" مطالبۃ فاطمۃ میراث النبی ﷺ الخ	۱۱۳
" مطالبۃ عباس وعلی المیراث الخ	"
کتاب الصید والذبائح	
تحقیق الصید الخ	۱۱۴

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی حلۃ الصید الخ	۱۱۴
" الاختلاف فی ترک التسمیۃ الخ	۱۱۵
" الاختلاف فی حلۃ الصید بالمعراض	"
" نیابۃ تسمیۃ الاکل عن تسمیۃ الذبح	۱۱۶
" الاختلاف فی الذبح بالسن والظفر	"
" الضابطۃ لذبح الحیوان الاہلی الخ	۱۱۷
" دفع التعارض فی وسم الحیوان	"
" وسم الانسان	"
" الاختلاف فی ترک التسمیۃ عند الذبح	۱۱۸
" الذبح الاختیاری والاضطراری الخ	"
" حرمۃ کل ذی مخلب من الطیر وذی ناب	۱۱۹
من السباع مع ذکر ذکوۃ الجنین الخ	
" الاختلاف فی اکل الحیوان البحری	"
باب ذکر الکلب	
" کراہیۃ اتخاذ الکلب بغیر الضرورۃ	۱۲۰
باب ما یحل اکلہ وما یحرم	
" الاختلاف فی لحوم الخیل	"
" الاختلاف فی اکل الضب والضبع الخ	۱۲۱
" حلۃ الجراد اجماعا مع ذکر الاختلاف	"
باب العقیقۃ	
" تحقیق العقیقۃ وبیان حکمہا الخ	۱۲۲
" التوجیہات الستۃ فی قولہ ع اقروا	"
" التحقیق للفظی ومعنوی فی قولہ ع	"
العلام مرتہن بعقیقتہ	
" دفع التعارض من عقیقۃ النبی الخ	۱۲۳
کتاب الاطعمۃ	
" الاختلاف فی التسمیۃ عند الاکل	۱۲۳
" صورۃ الانکار علی الطعام الخ	"
" التوجیہات فی اکل المؤمن فی معی الخ	۱۲۴
" معانی قولہ ع الکماۃ من المن	"
باب الضیافۃ	
" تحقیق الضیافۃ مع ذکر احکامہا	"
" الاختلاف فی اخذ حق الضیف الخ	۱۲۵
" الاختلاف فی اکل المیتۃ عند الاضطرار	"
باب الاشربۃ	
" تحقیق الاشربۃ	۱۲۶
" دفع التعارض فی التنفس فی الشرب	"
" دفع التعارض فی الشرب عن فم السقاء	"
" دفع التعارض فی الشرب قائما	۱۲۷
" الشرب فی اناء الذہب والفضۃ	"
" الاختلاف فی الاناء المفضض الخ	"
" دفع التعارض بین الاستیذان الخ	"
باب النقیع والانبذۃ	
" تحقیق النقیع والنبیذ الخ	۱۲۸
" مدار الحلۃ والحرمۃ	"
کتاب اللباس	
" تحقیق اللباس مع ذکر درجاتہ	"
" الاختلاف فی التقنع بطرف الرداء	۱۲۹
" استعمال البسملۃ عند الاحتباء	"

مضامین	صفحہ
بحث دفع التعارض بین لبس الجبۃ	۱۲۹
" تحقیق الاسبال فی الازار الخ	"
" معنی العمائم علی القلنسوۃ الخ	۱۳۰
" الاختلاف فی لبس الحریر	"
" الاختلاف فی لبس الثوب المعصفر	۱۳۱
" الاختلاف فی التختم بالذہب والفضۃ	"
" تعداد الشعر الابیض للنبی ع الخ	۱۳۲
باب الخاتم	
" تحقیق الختم مع ذکر سبب اتخاذہ	"
" الاختلاف فی نقش لبس الخاتم الخ	"
عہ	
" دفع التعارض بین لبس الذہب الخ	۱۳۳
باب النعال	
" تحقیق النعال مع ذکر لباس الانبیاء	"
" الاختلاف فی لبس النعال الخ	"
" دفع التعارض بین النہی فی الاثبات	۱۳۴
باب الترجل	
" تحقیق الترجل مع ذکر الفرق بینہ الخ	"
بحث الفطرۃ	"
" الاختلاف فی ان الختان سنۃ الخ	"
" قص الشارب وتقلیم الاظفار الخ	۱۳۵
" وفرۃ اللحی	"
" تحقیق الخضاب مع مالہ وما علیہ	"
" الفرق بین السدل الخ	۱۳۶
" معنی الجمۃ والتلۃ والوفرۃ الخ	"
" تحقیق القصب والعاج	"
باب التصاویر	
" تحقیق التصاویر	۱۳۷
" عدم دخول الملائکۃ فی بیت فیہ کلب الخ	"
" مصداق المصورین الخ	"
" اللعب بالبنات مع ذکر الاختلاف الخ	۱۳۸
کتاب الطب والرقی	
" تحقیق الطب والرقی	"
" الاختلاف فی جواز المعالجۃ الخ	"
" معنی قولہ ع شرطۃ محجم الخ	۱۳۹
" دفع التعارض فی الکی	"
" معنی قولہ ع صدق الله وکذب الخ	"
" معنی الحمی من فیح جہنم الخ	۱۴۰
" معنی قولہ ما ابالی ما اتیت	"
" حکم الترياق والتمیمۃ الخ	"
" رقیۃ النملۃ وتفسیر قولہ ع واذا استرقیتم الخ	۱۴۱
" التوجیہات فی معنی المغربون	"
باب الفال والطیرۃ	
" تحقیق الفال والطیرۃ الخ	۱۴۲
" دفع الاشکال علی قولہ ع وجبرہا الفال الخ	"
" تحقیق العدوی الخ	۱۴۳
" معانی الطیرۃ والہامۃ	"
" تحقیق الصفر والنوء	۱۴۴
" تحقیق الغول لفظا ومعنی	"
" معنی العیافۃ والطرق والخط	۱۴۵

مضامین	صفحہ
بحث معنی شوم الدار والفرس والمرأۃ	۱۴۵
" دفع التعارض بین اثبات الشوم ونفیہ	"
باب الکہانۃ	
" تعریف الکاہن الخ	"
" اطلاق الکفر والخطء	۱۴۶
کتاب الرؤیا	
" الفرق بین الرؤیۃ والرؤیا والرای الخ	"
حقیقۃ الرؤیا	"
" دفع التعارض بین الروایات الخ	۱۴۷
" دفع الاشکال فی تحقیق جزء النبوۃ	"
" وجہ تخصیص ستۃ واربعین	"
" وجود عدم تمثل الشیطان بالنبی ع	"
" اقسام الوحی	"
" فائدۃ الحاد الشرط والجزاء	۱۴۹
" الاقوال المتعددۃ فی محمل احادیث الخ	"
" توجیہ قولہ ع فسیرانی فی الیقظۃ	"
" توجیہ قولہ ع اذا اقترب الزمان الخ	۱۵۰
" ذکر الاحتمالات فی ضمیر قال الخ	"
" دفع التعارض بین اطلاق المدینۃ	"
کتاب الآداب	
" تحقیق الادب لغۃ واصطلاحا	۱۵۱
باب السلام	
" تحقیق التسلیم الخ	"
" التشابہات الخ	"
" الزیادۃ فی جواب السلام الخ	۱۵۲
باب الاستیذان	
" الاستیذان لغۃ وشرعا	"
" کراہیۃ کلمۃ انا مع ذکر دین والد عبارۃ	"
" انواع المصافحۃ	۱۵۳
" التفصیل فی التقبیل الخ	"
" معنی الانحناء وحکمہ	"
باب القیام	
" الاختلاف فی قیام محفل المیلاد الخ	۱۵۴
باب الجلوس والنوم والمشی	
" بحث الترتیب بین الجلوس الخ	۱۵۵
" دفع التعارض فی الاستلقاء الخ	"
" الاقسام الاربعۃ للمضجعۃ	۱۵۶
" تحقیق العطاس والتثاؤب	"
" منشا العطاس الخ	"
" الاختلاف فی جواب العاطس الخ	"
باب الاسامی	
" غرض الباب والفرق بین الاسم واللقب	۱۵۷
" وجہ قولہ ع سموا باسمی الخ	"
" الاقوال المتعددۃ فی جمع اسم الخ	"
باب البیان والشعر	
" تحقیق البیان والشعر	۱۵۸
" غرض قولہ ع ان من البیان لسحرا الخ	"
" دفع الاشکال علی قولہ ع ان اتاکم الخ	"
" معنی قولہ ع ان من العلم جہلا الخ	۱۵۹

عہ بحث حکم النہی عن نقش الخاتم الخ ص ۱۳۳

مضامین	صفحہ
بحث حفظ اللسان من الغیبۃ	۱۵۹
التعمیم فی الغیبۃ و شتم	〃
الفرق بین مقام الخوف و مقام الغیبۃ	۱۶۰
الاختلاف فی ذم الصوم بالغیبۃ	〃
باب الوعد	
تحقیق الوعد و ذکر الاختلاف الخ	۱۶۱
تحقیق المزاح و شرائطہ۔	〃
باب المفاخرۃ والعصبیۃ	
تحقیق المفاخرۃ والعصبیۃ الخ	۱۶۲
دفع الاشکال الوارد علی حدیث السابیح	〃
باب البر والصلۃ	
تحقیق البر والصلۃ۔	〃
معانی قولہ ﷺ وکثرۃ السؤال الخ	۱۶۳
دفع الاشکال فی تاخیر الاجل الخ	〃
قولہ ﷺ لایرد القدر الا الدعاء	〃
دفع الاشکال علی قولہ ﷺ لیحرم الرزق	۱۶۴
باب الشفقۃ والرحمۃ	
تحقیق الشفقۃ والرحمۃ الخ	〃
تشریح قولہ ﷺ الدین النصیحۃ۔	〃
باب ماینہی عنہ من التہاجر	
بحث تحقیق التہاجر والتقاطع الخ	۱۶۵
قولہ ﷺ ایاکم والظن	〃
الفرق بین التحسس والتجسس	〃
باب الرفق والحیاء	
تحقیق الرفق والحیاء الخ	〃
قولہ ﷺ اذا لم تستحی فاصنع ماشئت	〃
باب الغضب والکبر	
تحقیق الغضب والکبر الخ	۱۶۶
معانی قولہ ﷺ لواقسم علی اللہ الخ	〃
مصداق قولہ ﷺ امثال الذر الخ	〃
باب الظلم	
تحقیق الظلم لغۃً وعرفاً	۱۶۷
معنی الظلم فی قولہ ﷺ ولم یلبسوا ایمانہم الخ	〃
باب الامر بالمعروف	
تحقیق الامر بالمعروف الخ	〃
وجوب الامر بالمعروف الخ	۱۶۸
معانی قولہ ﷺ وذلک اضعف الایمان الخ	〃
معنی حدود اللہ مع ذکر الفرق الخ	۱۶۹
بحث التکاسیر الاربعۃ الخ	〃
تشریح حدیث ابی ثعلبہ الخ	〃
التفسیر الثالث والرابع لقولہ تعالی علیکم انفسکم لایضرکم الآیۃ	۱۷۰
کتاب الرقاق	
تحقیق الرقاق لفظاً ومعنیً	۱۷۰
التوجیہات فی قولہ ﷺ الدنیا سجن المؤمن	〃
تحقیق اہل الصفۃ الخ	۱۷۱

مضامین	صفحہ
باب الفقراء وما کان من عیش النبی ﷺ	
بحث الفرق بین الفقیر والمسکین الخ	۱۷۱
الاختلاف فی مرجع الضمائر الخ	۱۷۲
واقعۃ ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ	〃
الاختلاف فی الذخائر	۱۷۳
البرجمات الثلاثۃ للانفاق۔	〃
دفع التعارض بین خمسۃ عالم الخ	۱۷۴
تحقیق زہادۃ من الدنیا ولفظ ثلاث الخ	〃
باب الامل والحرص	
بحث تحقیق الامل والحرص مع ذکر الفرق الخ	۱۷۵
معنی قولہ ﷺ وعد نفسک من اہل القبور	〃
معنی الیقین باصطلاح الصوفیۃ الخ	〃
باب استحباب المال والعمر	
بحث تحقیق المال والعمر	۱۷۶
دفع الاشکال فی فضیلۃ غیر الشہید الخ	〃
باب التوکل والصبر	
بحث تحقیق التوکل والصبر مع ذکر مراتبہا	〃
مصداق الاسترقاء التطیر الخ	۱۷۷
باب الریاء والسمعۃ	
بحث تحقیق الریاء والسمعۃ	۱۷۸
التوجیہات فی قولہ ﷺ من سمع سمع اللہ الخ	〃
تحقیق البکاء والخوف	〃
معنی قولہ ﷺ واللہ لاادری الخ	۱۷۹
باب تغیر الناس	
مصداق التغیر	〃
قولہ ﷺ انما الناس کالابل المائۃ الخ	〃
باب الانذار والتحذیر	
بحث دفع التعارض فی کون لذۃ الآخرۃ الخ	〃
کتاب الفتن	
بحث تحقیق الفتنۃ مع دفع الاشکال	۱۸۰
التراکیب الثلثۃ فی قولہ ﷺ عودوا عودا	۱۸۱
معنی قولہ ﷺ فای قلب اشربہا الخ	〃
مصداق الامانۃ مع ذکر وجہہ الخ	〃
الاختلاف فی القتال فی زمن الفتنۃ الخ	۱۸۲
مصداق الامن والغلبۃ الخ	۱۸۳
معانی تقارب الزمان۔	〃
قولہ ﷺ القاتل والمقتول فی النار۔	〃
الاختلاف فی بیان مدۃ الخلافۃ۔	۱۸۴
التوجیہات فی قولہ ﷺ یبلغ البیت الخ	〃
الواقعۃ الحرۃ مع دفع الاشکال	〃
قولہ ﷺ اتانی من انت منہ الخ	۱۸۵

مضامین	صفحہ
بحث قولہ ﷺ فلا بانی النار الخ	۱۸۵
〃 ماتعلق باختلاف علی رضی اللہ عنہ الخ	〃
〃 فتنۃ الاخلاص وفتنۃ الستراء الخ	۱۸۶
〃 مصداق شرقہا اقترب۔	〃
〃 قولہ ﷺ یدور رحی الاسلام الخ	〃
〃 واقعۃ حرب الجمل الخ	۱۸۷
〃 واقعۃ حرب صفین۔	۱۸۸
〃 تعیین مصداق فئۃ الباغیۃ	۱۸۹
〃 معنی قولہ ﷺ سبیل من ہلک الخ	〃
〃 مصداق الفتنۃ الاولی والثانی الخ	۱۹۰
〃 تحقیق الملاحم مع وجہ ایرادہ الخ	〃
〃 قولہ ﷺ دعوہا ما واحدۃ الخ	۱۹۱
〃 معنی الدجال مع دفع التعارض الخ	〃
〃 قولہ ﷺ وتقارب الزمان۔	〃
〃 النسخ الثلثۃ فی قولہ ﷺ یہرم ابن آدم الخ	〃
〃 کیفیۃ طلوع الشمس من مغربہا الخ	۱۹۲
〃 قولہ ﷺ نعاہم النعرۃ مع ذکر الترک الخ	〃
〃 کنز آل کسری۔	۱۹۳
〃 حرب القادسیۃ۔	〃
〃 ذکر الفرق بین قولہ ﷺ ہلک کسری الخ	〃
〃 مراد العرۃ فی جزیرۃ العرب الخ	۱۹۴
〃 موتان یاخذ فیکم الخ	〃
〃 مصداق الملحمۃ الخ	۱۹۵
〃 معنی قولہ ﷺ عمران بیت المقدس الخ	۱۹۴
〃 وجہ ترک الحبشۃ والترک الخ	۱۹۶
〃 کون البصرۃ بی بغداد۔	〃
〃 بی القنطورا الخ	〃
〃 فی قول عمر رضی اللہ عنہ انک لجری الخ	〃
〃 الفرق بین الکبر والفتح الخ	۱۹۷
〃 تحقیق اشراط الساعۃ الخ	〃
〃 معنی القیم ابوا حد لحسین امرۃ	۱۹۸
〃 خروج النار من ارض الحجاز	〃
〃 اقسام الاولیاء وہم اثنا عشر۔	〃
〃 کون المہدی من اولاد الحسن رضی اللہ عنہ	۱۹۹
باب العلامات بین یدی الساعۃ	
بحث الفرق بین البابین وذکر العلامات	〃
〃 وجہ الفرق بین المسیحین	۲۰۰
〃 الفولان فی الدخان الخ	〃
〃 دابۃ الارض۔	〃
〃 الجساسۃ۔	۲۰۱
〃 خروج النار الخ	〃
〃 دفع التعارض بین اوصاف الخ	〃
〃 تحقیق ابن الصیاد۔	۲۰۲
〃 بحث التطبیق بین الاحادیث المتعارضۃ	〃
〃 دفع الاشکال فی قولہ ﷺ والدرج	۲۰۳
باب نزول عیسیٰ علیہ السلام	〃
بحث الطریقین فی شرح قولہ ﷺ امامکم منکم	〃
〃 دفع التعارض فی مکث عیسیٰ علیہ السلام	۲۰۴
〃 وجہ ترک الساعۃ مع ذکر ان قیام	〃

تنظیم الاشتات

جلد ثالث

کتاب القصاص

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۵ قصاص بکسر القاف مصدر من المقاصۃ وہی المماثلۃ او القصاص علی وزن فعال من قص الاثر ای تتبعہ وولی المقتول یتبع القاتل فی فعلہ کما فی المرقاۃ ص۳۰۷ ج۴۔ قصاص کے لغوی معنی مماثلت ہیں مراد یہ کہ جتنا ظلم کسی نے کسی پر کیا وتنا ہی بدلہ لینا دوسرے کیلئے جائز ہے اس سے زیادتی کرنا جائز نہیں قرآن کی آیت میں اس کی وضاحت اس طرح آئی ہے کہ فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم بہ الآیہ۔ اصطلاح شرع میں قصاص کہا جاتا ہے قتل کرنے اور زخم لگانیکے اس سزا کو کہ جس میں مساوات اور مماثلت کی رعایت کی گئی ہو۔ پھر قصاص یعنی جان کے بدلے جان لینا، یہی قصاص قتل عمد کے جرم کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور قتل عمد وہ ہے کہ ارادہ کرکے کسیکو آہنی ہتھیار سے یا ایسی چیز سے قتل کیا جاوے کہ جس چیز سے گوشت وپوست کٹ کر خون بہہ جاوے۔ قصاص لینے کا حق اگرچہ اولیا مقتول کو ہے مگر باجماع امت ان کو اپنا یہ حق خود وصول کرنیکا اختیار نہیں کہ خود ہی قاتل کو مار ڈالیں بلکہ اولیا مقتول کو اپنا حق حاصل کرنے کیلئے مسلمان بادشاہ یا اسکے کسی نائب کو حکم دینے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ قصاص کس صورت میں واجب ہوتا ہے کس صورت میں نہیں اس کی جزئیات بھی دقیق ہیں جن کو ہر شخص معلوم نہیں کرسکتا۔ اس کے علاوہ اولیا مقتول اپنے غصہ میں مغلوب ہو کر کوئی زیادتی بھی کرسکتے ہیں اس لئے باجماع علماء امت حق قصاص حاصل کرنے کے لئے اسلامی حکومت کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے (قرطبی) جیسا کہ حکم قصاص میں جان بچانے کا فائدہ مضمر ہے ایسا ہی ان شرائط میں بھی۔ کما قال اللہ تعالیٰ ولکم فی القصاص حیوٰۃ الآیہ۔ یعنی (اس قانون) قصاص میں تمہاری جانوں کا بڑا بچاؤ ہے (کیونکہ اس قانون قصاص کے خوف سے ارتکاب قتل سے ڈریں گے۔ تو کئی جانیں بچ جائیں گی۔ کما فی معارف القرآن لمولانا المفتی محمد شفیعؒ ص۳۷۹-۳۸۱ ج۱

وفی حدیث ابن مسعود رض النفس بالنفس: قال الطیبیؒ ای یحل قتل النفس قصاصا بالنفس التی قتلها عمدا وعدوانا۔ چنانچہ قاتل کو قتل کرنیکا حق اولیا مقتول کیساتھ خاص ہے۔ اگر دوسرے کسی نے قتل کیا تو اسپر بالاجماع قصاص لازم ہوگا۔ پھر جمہور ائمہ مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ وحولیثؒ کے نزدیک حر کے بدلہ میں حر کو قتل کیا جائیگا اور عبد کے بدلہ میں عبد کو قتل کیا جائیگا۔ یعنی اگر کسی حر نے عبد کو قتل کیا تو مقتول عبد کے بدلہ میں حر کو قصاصاً قتل نہیں کیا جائیگا تو قاتل ومقتول دونوں اگر حر ہوں تو قاتل سے قصاص لیا جاویگا۔ لقولہ تعالیٰ الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی۔ یہاں حر کو حر کے بدلہ میں قتل کرنیکا حکم ہے نہ کہ عبد کے بدلہ میں۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک قتل عمد کی صورت میں جیسا کہ حر کو حر کے عوض میں قصاصاً قتل کیا جاتا ہے ایسا ہی حر کو عبد کے عوض میں بھی قتل کیا جائے گا اور

بحث معنی القصاص لغۃ واصطلاحا واحکامہ وکیفیۃ النظر وخصوصیۃ وفائدۃ البحث فی ان القصاص خاص فی الحر ۱۲ عام ۱۲

اور جیسا کہ عورت کو عورت کے عوض میں قتل کیا جاتا ہے اسی طرح مرد کو بھی عورت کے عوض میں قتل کیا جاویگا وھکذا یقتل المسلم بالذمی لحدیث ابن مسعود رض النفس بالنفس. متفق علیہ. یہاں نفس مقتول کے عوض میں نفس قاتل کو جو قصاصاً قتل کرنے کا حکم ہے وہ نفس مقتول حُر ہو یا عبد، ذمی ہو یا عورت، لفظ کے اندر تعمیم ہے۔ وھکذا قولہ تعالیٰ وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس الآیہ۔ وھکذا اطلاق قولہ تعالیٰ القصاص فی القتلیٰ **الجواب**: ان ... کی تلاوت کردہ آیت میں جو حُر کو حُر کے مقابلہ میں اور عبد کو عبد کے مقابلہ میں قتل کیا جانیکا جو تخصیصی حکم بظاہر معلوم ہوتا ہے جواب یہ کہ تخصیص شان نزول کے اس خاص واقعہ کی بنا پر ہے جسمیں یہ آیت نازل ہوئی۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر نے باسناد ابن ابی حاتم نقل کیا کہ زمانۂ اسلام سے کچھ پہلے عرب کے دو قبیلوں میں جنگ ہوگئی، طرفین کے بہت سے آدمی آزاد اور غلام مرد اور عورتیں قتل ہوگئے۔ ابھی اُن کے معاملہ کا تصفیہ نہیں ہوا تھا کہ زمانۂ اسلام شروع ہوگیا اور یہ دونوں قبیلے اسلام میں داخل ہوگئے۔ اسلام لانے کے بعد اپنے اپنے مقتولوں کے قصاص لینے کی گفتگو شروع ہوئی، تو ایک قبیلہ جو قوت وشوکت والا تھا اُس نے کہا کہ ہم اس وقت تک راضی نہ ہونگے جبتک ہمارے غلام مقتول کے بدلہ میں تمہارے حُر آدمی کو، اور عورت کے بدلہ میں مرد کو قتل نہ کیا جاوے اگرچہ وہ حُر اور مرد قاتل نہ ہو۔ اُن کے اس جاہلانہ وظالمانہ مطالبہ کو تردید کرنیکے لئے یہ آیت نازل ہوئی کہ الحرّ بالحرّ الآیۃ۔ اگرچہ ظالمانہ مطالبہ کی تردید کیلئے الحرّ بالحرّ کہہ کر تخصیص کی گئی لیکن دوسری آیت "ان النفس بالنفس" کے اندر تعمیم ہے یعنی مقتول حُر ہو یا عبد، قاتل حُر کو قصاصاً قتل کیا جاویگا ایسا ہی مقتول عورت ہو کر قاتل مرد ہو یا عورت اس قاتل کو قتل کیا جاویگا۔ بہرحال اسلام نے اپنے عادلانہ قانون یہ نافذ کر دیا کہ جس نے قتل کیا ہے اس کو قصاص میں قتل کیا جاویگا عورت ہو یا غلام، قاتل عورت اور غلام کے بجائے بے گناہ مرد یا آزاد کو قتل کرنا جائز نہیں۔ نیز قولہ تعالیٰ الحرّ بالحرّ الآیہ سے جو مفہوم مخالف نکال کر انہوں نے جو کہا کہ حُر کو حُر کے عوض میں تو قتل کیا جائیگا نہ کہ عبد کے عوض میں۔ اس مفہوم مخالف سے استدلال کیا گیا۔ جواب یہ کہ بقاعدۂ اصول وجود منطوق کے وقت مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں۔ خاص کر کے جب اسپر اجماع ہے کہ بقیہ آیت ای والانثیٰ بالانثیٰ۔ یہاں جب بالاجماع مفہوم مخالف معتبر نہیں تو اس آیت کا ابتدائی حصہ الحرّ بالحرّ میں بھی معتبر نہوگا۔ نیز حنفیہ تو آزاد کو آزاد کے عوض میں قتل کرنیکے حکم دیتے ہیں جو باعتبار منطوق اس آیت سے صراحۃً معلوم ہو رہا ہے۔ لیکن دوسرے آیت "ان النفس بالنفس" اور صحیحین کی حدیث النفس بالنفس سے جو عموم ثابت ہوتا ہے کما مر بیان العموم، اس آیت وحدیث پر بھی عمل کر کے حنفیہ کہتے ہیں کہ جو بھی قتل کیا عورت ہو یا غلام وہی قصاص میں قتل کیا جاوے۔ اسلام کے نظام جیسا کہ عادلانہ ہے حنفیہ کے مذہب بھی عادلانہ کہ تخصیصی آیت پر بھی عمل ہوا اور تعمیمی آیت وحدیث پر بھی۔ حق بات یہ ہے کہ پورے قرآن وحدیث پر حنفیہ ہی عامل ہیں جزاہم اللہ خیر الجزاء۔ ہذا کلہ فی المرقاۃ ج ۶ ص ۲۷ ومعارف القرآن ج ۱ ص ۳۸۰۔

قولہ علیہ السلام الا باحدیٰ ثلث، ای باحدیٰ خصال ثلث. قتل نفس بغیر حق وزنا المحصن والمراد بالثیب ھو المحصن وھو المکلف الحرّ الذی اصاب فی نکاح صحیح ثم زنیٰ۔ ایسے ثیب محصن نکاح صحیح کے بعد اگر زنا کیا ہو تو امام المسلمین اس کو رجم کرے گا یعنی پتھر مار کر قتل کر دیگا۔ واما البکر والثیب الغیر المحصن فان کان حرا فیجلد مائۃ وان کان رقیقا فیجلد خمسین. کما فی المرقاۃ۔ والحاصل ان ثلثۃ الاتداد۔ یہاں تارک الصلوٰۃ کے قتل کے متعلق اختلاف ہے کہ جمہور ائمہ کے نزدیک تارک صلوٰۃ کو قتل کیا جاویگا بقول النبی علیہ السلام. من ترک الصلوٰۃ متعمداً فقد کفر۔ جب ترک صلوٰۃ کی بنا پر وہ کافر ہوگیا جو بھی مرتد ہو کر کافر ہو جاوے اس کو قتل کیا جاویگا لیکن حنفیہ کے

بحث قولہ الا باحدیٰ ثلث ومن ترک الصلوٰۃ فی تارک الصلوٰۃ ۱۲

نزدیک مذکورہ تین خصلتوں میں سے کسی ایک کے بغیر کسی مسلمان کو قتل کرنا جائز نہیں لقولہ علیہ السلام لایحل دم امرئ مسلم یشہد ان لا الٰہ الا اللہ وانی رسول اللہ الا باحدی ثلث۔ الحدیث متفق علیہ۔ **الجواب**: انہوں کی حدیث میں ترک صلوٰۃ کی بناء پر مرتد ہوکر مستحق القتل ہونے کے معنی مراد نہیں بلکہ دوسرے متعدد معانی کے قوی احتمال ہے کما قیل، وفسر بانہ قارب الکفر یا معنی یہ ہے کہ اس کے عمل کافروں کے عمل کے مشابہ ہوگیا۔ یا مراد یہ کہ آئندہ چل کر اس کفر کا خوف کیا جاتا ہے کیونکہ قصداً ترک صلوٰۃ سے خوف ہے کہ یہ مفضی الی الکفر ہو۔ یا کفر سے کفران نعمت مراد ہے۔ یا حقیقۃً کفر ہی مراد ہو۔ لیکن یہ اس صورت میں ہے کہ جب ترک صلوٰۃ جو حرام ہے اس کو حلال سمجھتا ہو، یا فرضیت صلوٰۃ کے منکر ہو تب تو مرتد ہوکر مستحق القتل ہوگا۔ یا بطور زجر شدید اور تہدید و وعید کی بناء پر فقد کفر فرمایا، حقیقۃً کافر بتانا مراد نہیں جیسا کہ فرضیت حج کے بعد فرمایا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ۔ یہاں مَنْ لَمْ يَحُجَّ کی جگہ میں مَنْ كَفَرَ بطور زجر شدید فرمایا گیا۔ حج نہ کرنے سے حقیقۃً کافر ہونے کو بیان کرنا مراد نہیں۔ اور تارک صلوٰۃ کے عدم کفر پر معاذؓ کی حدیث مرفوع ہے انہ علیہ السلام قال خمس صلوات کتبہن اللہ۔ الحدیث۔ وفیہ مَنْ لَمْ يَأْتِ بهن فليس له عند الله عهد ان شاء عذبه وان شاء ادخله الجنة۔ رواہ مالک واصحاب السنن کما فی المرقاۃ ج۲ ص۱۲۷ والتعلیق ج۱ ص۱۲۴

چنانچہ حافظ ابوالحسن بن المفضل المقدسیؒ نے تارک صلوٰۃ کے متعلق اپنے ابیات میں مذاہب اس طرح بیان کئے ہیں،

فالشافعی ومالك رأيا له ... إن لم يتب حد الحسام عقابها
ابو حنيفة قال يترك مرة ... هملا ويحبس مرة ايجابا
والظاهر المشهور من اقواله ... تعزيره زجرا له وعقابا

کما فی التعلیق ج۱ ص۱۲۴

قولہ علیہ السلام المارق لدینہ التارک للجماعۃ۔ المارق من المروق بمعنی الخروج ای الخارج عن دینہ پھر قولہ علیہ السلام التارک للجماعۃ۔ یہ کوئی الگ خصلت نہیں ہے ورنہ خصال ثلاث کے بجائے اربع ہوجاویں گے بلکہ یہ المارق کی صفت موکدہ وموضحہ ہے مقیدہ نہیں ہے جیسا کہ قولہ علیہ السلام مسلم کے بعد یشہد کی صفت بطور توضیح وتفسیر کے ہے بطور تقیید نہیں اذ لا یکون مسلماً الا بالشہادتین۔ اب التارک للجماعۃ کی صفت مفسرہ لانے کی وجہ غالباً یہ ہو کہ ایمان کے معاملہ جیسا کہ قلبی اور مخفی معاملہ ہے اس لئے دنیوی حکم جاری کرنے کیلئے ظاہری اقرار باللسان کی ضرورت ہے ایسا ہی ردۃ بھی قلبی ومخفی معاملہ ہے اس پر قتل جیسا دنیوی سنگین حکم جاری کرنے کیلئے ظاہری علامت کی ضرورت ہے۔ وہ ظاہری علامت یہ ہے کہ وہ مرتد ہوکر جماعت مسلمین سے الگ ہوگیا ہو۔ لہٰذا ما سنح لی خاطری ان کان صواباً فاخترہ ان شئت والا فاضرب علی الجدار۔

پھر ردۃ جو قطع الاسلام کے نام ہے وہ ردۃ قولاً ہو یا فعلاً یا اعتقاداً، اگر اس نے توبہ نہیں کیا تو رجل مرتد کیلئے یہ ردۃ بالاجماع اباحۃ دم ای قتل کیلئے سبب ہے۔ ہاں ردۃ اگر عورت میں پایا جاوے تو امرأۃ مرتدہ کے متعلق اختلاف ہے کہ جمہور کے نزدیک توبہ کرکے رجوع الی الاسلام نہ کرنے کی صورت میں رجل مرتد کی طرح امرأۃ مرتدہ کو بھی قتل کیا جاویگا کما فی حدیث معاذ رضہ ان النبیؐ لما ارسلہ الی الیمن قال لہ ایما رجل ارتد عن الاسلام فادعہ وان عاد (فبہا ونعمت والا فاضرب عنقہ۔ وایما امرأۃ ارتدت عن الاسلام فادعہا فان عادت والا فاضرب عنقہا۔ وقولہ علیہ السلام من بدل دینہ فاقتلوہ۔ رواہ البخاری۔ یہاں کے عموم ایسے ہی المارق لدینہ، کے عموم سے بھی ثابت ہوا کہ سو مرتد ہونیوالا رجل ہو یا امرأۃ ہر ایک کو قتل کیا جاویگا۔ کما فی الہدایہ ص۲۰۱ ج۲ لیکن حنیفہ کے نزدیک امرأۃ مرتدہ کو قتل نہیں کیا جاویگا۔ بلکہ اس سے بار بار توبہ طلب کی جائیگی کما فی روایۃ انہ علیہ السلام نہی عن قتل النساء۔ رواہ الجماعۃ الا ابن ماجہ۔ وفی حدیث معاذ رضہ ان النبیؐ

قال (حین بعثہ الی الیمن) ایما رجل ارتد عن الاسلام فادعہ فان تاب فاقبل منہ وان لم یتب فاضرب عنقہ وایما امرأۃ ارتدت عن الاسلام فادعہا فان تابت فاقبل توبتہا وان أبت فاستتبہا۔ رواہ الطبرانی فی معجمہ۔ **الجواب**: معاذ رضؓ کی دونوں حدیث ایک دوسرے کے معارض ہوکر بقاعدۂ اصول ساقط ہے۔ اذا تعارضا تساقطا، اب حدیث نہی النبیؐ عن قتل النساء، پر عمل ہوگا۔ **نیز** بوقت تعارض حدیث قیاس کیطرف رجوع کیا جاویگا کہ عورت جب ناقصات العقل کرکے پیدا کیا گیا تو اس کی ردۃ کو نقص عقل پر حمل کرکے اسکو فی الجملہ معذور سمجھتے ہوئے قتل کا سنگین حکم جاری نہیں کیا جائیگا بلکہ حدیث معاذ رضؓ میں توبہ طلب کرنے کا حکم ہے۔ واللہ اعلم۔ کما فی بذل المجہود ص۱۲۱ ج۵ والمرقاۃ ص۲۵ ج۷۔

جن احادیث کے عموم سے قتل مرتدہ ثابت ہوتا ہے ان تمام احادیث عامہ کے جواب یہ ہے کہ حدیث میں تو نہی النبیؐ عن قتل النساء، وارد ہے بقاعدۂ اصول عام خاص جب ایک واقعہ کے متعلق وارد ہو تو خاص کو عام کیلئے مخصص قرار دیا جاتا ہے۔ لہٰذا من موصولہ عامہ سے خاص کر رجال مراد ہوں گے کما فی حاشیۃ الہدایہ ص۶۰۱۸ ج۲۔

مرتد کے متعلق جو یہ حکم دیا گیا کہ توبہ کرکے رجوع الی الاسلام کرنا پڑے گا یا قتل کیا جاویگا، اسپر یہ اشکال وارد نہ ہوگا کہ اس حکم سے تو قبول دین پر اکراہ یعنی زبردستی کرنا لازم آتا ہے جو قولہ تعالیٰ لا اکراہ فی الدین کے خلاف ہے جواب یہ کہ مرتد نے ردۃ اختیار کرکے دین اسلام کو بے عزت و بے حرمت کرتا ہوا عامۃ المسلمین کو اشتباہ میں ڈالدیا شریعت مطہرہ بے عزتی اور اہانت کا معاملہ برداشت نہیں کرتا ہے جسکے صدہا نظیر حدیث و تاریخ کی کتابوں میں موجود ہیں۔ فتح مکہ کے دن ہر قسم کی معافی کے باوجود ان متعدد کافروں کو دربار رسالت سے قتل کے حکم دیا گیا جنہوں نے اسلام و پیغمبر اسلام و زنان اسلام کے متعلق ہجو کے ماتحت اہانت آمیز اشعار کہتے تھے۔ بہرحال کسی شریف کو اہانت برداشت نہیں۔ اس لئے مرتد کے واسطے دو حکم میں سے ایک حکم ہے۔ اسلام یا قتل۔ ہاں جو پہلے سے ہی کفر پر ہے یعنی کافر اصلی پر دین اسلام قبول کرنیکے متعلق کوئی جبر و اکراہ نہیں ہے جسکو اس آیت میں بیان کیا کہ لا اکراہ فی الدین۔ کما قالہ استاذنا المحبوب المحترم شیخ التفسیر صاحب التعلیق۔ سمعتہ اذنای ووعاہ قلبی فاخزہ ان شئت۔

بہرحال اذا ارتد المسلم عرض علیہ الاسلام، اگر اسکو اسلام کے متعلق کوئی شبہ ہے تو اسکے جواب دیکر دفع کیا جاوے پھر اس کو تین دن تک حبس کرکے مہلت دی جاوے اگر مسلمان ہوگیا تو اچھا ہے ورنہ قتل کیا جاویگا۔ کما فی الہدایہ ص۶۰۱۲ ج۲

وفی حدیث ابن مسعود رضؓ اول ما یقضی بین الناس فی الدماء۔ بقول نوویؒ اس حدیث میں خون کرنے کے معاملہ کو عظیم اور خطرناک کرکے دکھلانا مراد ہے۔ یہاں تعارض کے متعلق اشکال وارد نہ ہوگا کہ دوسری حدیث میں ہے کہ اول ما یحاسب بہ العبد صلاتہ۔ یہاں حدیث ابن مسعود رضؓ میں اول قضاء دماء کیمتعلق فرمایا۔ دوسری حدیث میں اول محاسبہ نماز کے متعلق فرمایا ہے۔ جواب یہ کہ محاسبہ اور قضا یعنی فیصلہ کرنے میں فرق ہے چنانچہ محاسبہ ای حساب کتاب لینا قضاء ای حکم دینے کے آگے ہوتا ہے۔ لہٰذا محاسبہ میں صلوٰۃ کو اولیت حاصل ہے اور باعتبار حکم و قضاء دماء کو اولیت کا مرتبہ حاصل ہے لہٰذا دونوں کو اولیت دو اعتبار سے ہے۔ فلا تعارض، یا حدیث ابن مسعود رضؓ میں جو دماء کے لئے اولیت ثابت کیا وہ منہیات کے متعلق ہے۔ اور صلوٰۃ کی اولیت مامورات کے متعلق یعنی مامورات میں اول حساب صلوٰۃ کے متعلق ہوگا اور منہیات میں دماء کے متعلق ہوگا۔ یا حقوق اللہ میں اول حساب صلوٰۃ کیمتعلق ہوگا اور حقوق العباد میں اولاً دماء کے متعلق حساب ہوگا۔ کما فی المرقاۃ ص۴۹ ج۷ والتعلیق ص۱۲۱ ج۴ والاشعۃ ص۲۲۶ ج۴ لہٰذا دونوں کی اولیت دو حقوق کے متعلق ہے۔ فلا تعارض۔

بحث دفع الاشکال فی قتل المرتد ۱۲

بحث دفع التعارض فی اولیۃ الحساب بالصلوٰۃ او الدماء ۱۲

فی حدیث ابی شریح الکعبیؓ من قتل قتیلا فاھلہ بین خیرتین ۔ ای مخیرین امرین یہاں قاعدہ کلیہ کے طور پر بیان فرمایا کہ قبیلہ ذلیل ہو یا دوسرے جس قبائل سے بھی، اگر کوئی کسی کو قتل کرے تو اولیاء مقتول کو دو چیز کے درمیان اختیار ہے کہ قاتل کو قتل کرکے قصاص لیوے یا قاتل کے عاقلہ یعنی قاتل کے ہم پیشہ لوگوں سے دیت لیوے۔ چنانچہ شافعیؒ و احمدؒ و اسحقؒ و شعبیؒ و سعید بن المسیبؒ و ابن عباسؓ وغیرہم کے نزدیک قاتل کی رضامندی کے بغیر اولیاء مقتول کو دو امر کے درمیان اختیار ملے گا چاہے قصاص لیوے یا دیت ۔ لحدیث ابی شریح الخزاعیؓ انہ قال من قتل قتیلا فاھلہ بین خیرتین، ان احبوا قتلوا ای قاتلہ وان احبوا اخذوا العقل ای الدیۃ من عاقلۃ القاتل ۔ کما فی المرقاۃ ج ۵ ص ۲۴۲ والتعلیق ص ۲۴۲ ۔ لیکن امام اعظم و مالکؒ و ابراہیم نخعیؒ و حسن بصریؒ کے نزدیک قاتل پر قصاص تو معین طور پر واجب ہے اور قاتل کی رضامندی کے بغیر اولیاء مقتول کیلئے دیت لینا جائز نہیں ۔ اب قتل عمد میں معین طور پر وجوب قصاص کی دلیل قولہ تعالیٰ کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ ۔ وجہ استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے عمد کی ضد جو قتل خطاء ہے اسمیں دیت کا ذکر کیا تو معلوم ہوا ضد الخطا جو عمد ہے اس میں دیت نہ ہوگا بلکہ معین طور پر قصاص ہی واجب ہوگا جسکو آیت میں ذکر کیا ۔ ابن عباسؓ کی روایت کردہ حدیث مشہور میں ہے کہ انہ من قال احد قود ای موجبہ ۔ رواہ ابن ابی شیبۃؓ ۔ یعنی قتل عمد کے موجب و مقتضیٰ قصاص ہی ہے ۔ چونکہ یہاں ماقبل میں کوئی معہود نہیں ہے اس لئے العمد میں الف لام جنسی ہوکر جنس عمد کا حکم قصاص ہونا ثابت ہوا ۔ اس سے اگر عدول کیا جاوے تو زیادۃ علی النص لازم آوے گا نیز دیت کے اندر جو مال دیا جاتا ہے اس مال اور مقتول آدمی کے درمیان کوئی مماثلت نہیں کیونکہ آدمی تو مالک ہے اور مال مملوک ۔ اس وجہ سے بھی قتل عمد کے اصلی موجب مال یعنی دیت نہیں بلکہ قصاص ہے کیونکہ قصاص لینے میں مماثلت پائی جاتی ہے تاکہ النفس بالنفس پر عمل ہو جاوے ۔ ہاں قاتل اگر مال یعنی دیت دینے پر راضی ہو جاوے تو اس رضا کی شرط پر ولی کیلئے مال لینا جائز ہوگا کما فی الہدایۃ ج ۴ ص ۵۴۲ ثم القصاص واجب علینا ولیس للولی اخذ الدیۃ الا برضاء القاتل ۔

الجواب :۔ امام طحاویؒ نے کہا کہ حدیث النسؓ میں ہے کہ انہ علیہ السلام قال کتاب اللہ القصاص یہاں حضور اکرم صلعم نے ولی مقتول کو اختیار دینے کے بغیر صرف قصاص کا حکم دیا اس قسم کی احادیث و آیات سے یہی ثابت ہوا کہ حدیث ابی شریحؓ میں جو فاھلہ بین خیرتین ای مخیرین امرین، فرمایا، یہ اس شرط کیساتھ مشروط ہے کہ قاتل دیت کا مال دینے پر راضی ہو تب جاکر ولی مقتول کیلئے مال لینا جائز ہوگا تاکہ نصوص عامہ و خاصہ دونوں پر عمل ہو جاوے ۔ کما فی المرقاۃ ج ۵ ص ۲۴۲ والتعلیق ص ۲۴۲ والہدایہ وحاشیہ ج ۴ ص ۵۴۳-۵۴۴ والعقل ھو الدیۃ سمیت بہ لان اھلھا تعقل فی فناء ولی المقتول او لانھا تعقل ای تمنع دم القاتل ۔ کما فی التعلیق والمرقاۃ ۔ ۱۲

عن ابی جحیفۃؓ الا فیما یعطی الخ ۔ علامہ طیبیؒ نے کہا کہ حضرت علیؓ سے سوال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شیعہ لوگ زعم کرتے تھے کہ حضور اکرم صلعم نے اہل بیت خاص کر حضرت علیؓ کو علم الوحی کے اسرار و رموز کے متعلق اطلاع دیئے ہیں جن کو دوسرے کے سامنے ذکر نہیں کیا ۔ یا وجہ یہ کہ حضرت علیؓ کے پاس ایسے عجیب و غریب علم کی تحقیق پاتے کہ جو اس زمانہ میں دوسرے کے پاس نہیں ملتا ۔ کما فی التعلیق ص ۱۲۶ ج ۴ حضرت علیؓ نے جو حلف کرکے جواب دیا اس کے حاصل یہ ہے کہ ما فی القرآن کے مشترکہ فہم کے علاوہ میرے پاس خصوصی کوئی چیز نہیں ہے ۔ ہاں فہم قرآن و استعداد استنباط و تامل فی الآیات و تدبر فی المعانی کے تفاوت سے ابواب العلوم کے اندر تفاوت ہو سکتا ہے ۔

قولہ علیہ السلام لا یقتل مسلم بکافر ۔ مسلمان نے اگر کافر حربی کو قتل کیا ہے اس کے بدلہ میں قصاصاً قاتل مسلمان کو قتل نہ کرنے پر تو اجماع ہے لقولہ علیہ السلام لا یقتل مسلم بکافر، رواہ البخاری ۔ لیکن ذمی کافر کے مقابلہ میں

مسلمان کو قتل کیا جاویگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ، اوزاعیؒ، ثوری اور عمر بن عبدالعزیز وغیرہم کے نزدیک جیسا کہ مسلمان کو بالاجماع کافر حربی کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جاویگا ایسا ہی ذمی کافر کے بدلہ میں بھی مسلمان کو نہیں قتل کیا جاویگا۔ لحدیث ابی جحیفہؓ انہ علیہ السلام قال لایقتل مسلم بکافر۔ بقول قانیؒ اس حدیث کے عموم سے یہی ثابت ہوا کہ کافر حربی ہو یا ذمی کسی بھی کافر کے بدلہ میں مسلمان کو قصاصاً قتل نہیں کیا جاویگا لیکن حنفیہ و شعبیؒ و ابراہیم نخعی وغیرہم کے نزدیک ذمی کافر کے بدلہ میں مسلمان کو قتل کیا جاویگا۔ لحدیث روی ابوحنیفہؒ عن ربیعہ عن عبدالرحمٰن قال قتل النبی ﷺ مسلماً بمعاہد وقال علیہ السلام انا احق من وفی بذمتہ۔ اخرجہ ابوداؤد مرسلاً۔ وقال الدارقطنی عن ربیعہ عن عبدالرحمٰن عن ابن عمرؓ رفعہ انہ علیہ السلام قتل مسلماً بمعاہد وقال انا اکرم من وفی بذمتہ۔ وروی ابوداؤد من وجہ آخر قتل النبی ﷺ یوم خیبر وفی روایۃ یوم حنین، مسلماً بکافر قتلہ غیلۃً۔ وقال انا اولی واحق من اوفی بذمتہ ہکذا روی الطحاوی۔ اس قسم کی احادیث مختلف طرق سے منقول ہو کر ایکدوسرے کیلئے مؤید ہیں نیز کافر ذمی مسلمان کے ساتھ ایک دار یعنی دار اسلام کے باشندہ ہونے و حکومت مسلمہ کا فر ذمی کے جان و مال کی ذمہ داری لینے کی وجہ سے وہ مسلمان کیساتھ معصوم الدم ہونے میں مساوی ہے اور قصاص کا معاملہ مساواۃ فی العصمۃ پر موقوف ہے یعنی قاتل و مقتول اگر معصوم الدم ہونے میں مساوی ہوں تب قاتل سے قصاص لیا جاویگا۔ جب مذکورہ وجوہات کی بنا پر مسلمان اور کافر ذمی مساوی فی العصمۃ ہیں لہٰذا ایک کے بدلہ میں دوسرے سے قصاص لیا جاویگا۔ کما فی الہدایہ ج۲ ص۵۴۶ ولان المساواۃ فی العصمۃ ثابتۃ نظراً الی الدار۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو لایقتل مسلم بکافر کی حدیث لائے جواب یہ کہ مذکورہ دلائل نقلیہ و عقلیہ کی بنا پر حنفیہ کافر سے کافر حربی مراد لیتے ہیں۔ کہ کافر حربی مراد لے کر بخاری کی اس حدیث کے موافق حنفیہ کا مذہب یہ ہوا کہ کافر حربی کے بدلہ میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جاویگا اور مذکورہ دلائل کی بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ کافر ذمی کے بدلہ میں قتل کیا جاویگا تاکہ دونوں قسم کی احادیث پر عمل ہو سکے چنانچہ ہر حدیث کے الگ الگ مصداق متعین کر کے ہر حدیث پر عمل کرنا حنفیہ ہی کی خصوصیت ہے۔ ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔ ابوداؤد نے اپنے سنن میں اس حدیث کو تمام روایت کیا کہ لایقتل مؤمن بکافر ولا ذو عہد فی عہدہ۔ یہاں ذو عہد کا لفظ مؤمن پر عطف ہو کر ذو عہد سے کافر مراد ہوگا لان العطف للمغایرۃ۔ یعنی یہ کہ کافر کے بدلہ میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ ایسے ہی کافر کے بدلہ میں ذو العہدای کافر معاہد کو بھی قتل نہیں کیا جاوے گا۔ اب جس کافر کے بدلہ میں ذو عہد کو قتل نہیں کیا جاویگا اس سے کون کافر مراد ہے چنانچہ اس سے کافر ذمی مراد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر ذمی مراد ہو تو حدیث کے یہ معنے ہونگے کہ ذمی کے بدلہ میں معاہد ذمی کو قتل نہیں کیا جاویگا یہ معنی باطل ہے کیونکہ ذمی کے بدلہ میں ذمی سے قصاص لینا بالاجماع ثابت ہے اور یہ باطل معنی لازم ہوا کافر ذمی مراد لینے سے لہٰذا ذمی مراد لینا باطل ہے بلکہ بکافر میں کافر حربی مراد ہوگا۔ اب حدیث کے یہ معنی ہوئے کہ کافر حربی کے بدلہ میں نہ مسلمان کو قتل کیا جاوے گا اور نہ ذو عہد کافر کو۔ جب ذو عہد کے عطف کی صورت میں یقیناً کافر حربی مراد ہے تو مسلم جو معطوف علیہ ہے، اس صورت میں بھی کافر سے کافر حربی مراد ہوگا۔ وعلی ھذا التوجیہ لاتضاد فی الآثار۔ صاحب التعلیق نے کتاب الاحکام سے نقل کیا کہ حدیث "لایقتل المؤمن بکافر" کی حدیث کو حضور اکرم صلعم فتح مکہ کے دن جو خطبہ دیا اسی خطبہ میں لایقتل الخ بیان فرمایا۔ دوسرا مقدمہ یہ کہ کسی کافر کو ذمی بنا کر ذمۃ الاسلام میں داخل کرنیکا معاملہ فتح مکہ کے بعد سے شروع ہوا۔ ان دونوں مقدمہ سے یہی ثابت ہوا کہ لایقتل مؤمن بکافر سے کافر ذمی مراد ہی نہیں ہے۔ کیونکہ فتح مکہ کے جس خطبہ میں حضورؐ نے یہ حدیث بیان کیا اس وقت تک تو عہد الذمہ نہ ہونے کی بنا پر ذمی کافر موجود ہی نہیں تھے وہ کیسے مراد ہوگا۔ ہاں فتح مکہ کے قبل تک کافر معاہد ہوتا تھا جن کا حضور اکرم ﷺ کے ساتھ ایک مدت تک کیلئے عہد و پیمان ہوتا تھا۔ لیکن وہ معاہدین ذمۃ الاسلام میں

داخل نہیں ہوتے تھے۔ حاصل یہ کہ فتح مکہ تک معاہد و غیر معاہد دونوں کافر شرک تھے۔ دونوں اہل الحرب ہیں کیونکہ معاہد بھی ایک خاص مدت کیلئے عہد و پیمان پر ہوتا تھا نہ کہ عام طور پر، اہل ذمہ کوئی نہ تھا لہٰذا کافر ذمی کا فرد نہ ہوگا بلکہ معاہد و غیر معاہد دونوں اہل حرب مراد ہیں۔ ہذا کلہ فی التعلیق ج ۱ ص ۱۲۵ والمرقاۃ ج ۷ ص ۹۷ والہدایہ و حاشیتہ ج ۴ ص ۵۴۶

وعنہ الا من مات مشرکا او من یقتل مؤمنا متعمدا الخ۔ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوا کہ جو شخص بحالت شرک مرگیا ہو یا جس نے کسی مومن کو قصداً قتل کیا ہو اس کا گناہ معاف نہیں ہے جب قصداً قتل کرنیوالے کو عدم عفو کے بارے میں مشرک کے سلسلے میں لایا لہٰذا مشرک کی طرح وہ بھی مخلد فی النار ہوگا۔ اس قسم کی ان احادیث سے کہ جن میں معاصی پر کفر کا اطلاق کیا گیا کقولہ علیہ السلام من ترک الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر۔ و قولہ علیہ السلام وقتالہ کفر۔ اس قسم کی احادیث سے معتزلہ و خوارج استدلال کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر ہو کر مخلد فی النار ہے۔ کما ہو عند الخوارج۔ یا فاسق ہو کر مخلد فی النار ہے کما ہو عند المعتزلہ۔ لیکن اہل سنت والجماعت کے نزدیک شرک کفر کا گناہ تو بغیر توبہ معاف نہیں ہوگا جو اجماعی حکم ہے لیکن کبائر بغیر توبہ بھی اللہ کی مشیت میں ہو کر معاف کئے جا سکتے ہیں لقولہ تعالیٰ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ (ای بغیر التوبۃ) ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔ عن ابی ذر رضہ انہ علیہ السلام قال من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ قال ابو ذر رضہ وان زنی وان سرق قال علیہ السلام وان زنی وان سرق ثلث مرات۔ و فی روایۃ عبادۃ بن الصامت رضہ علی ما کان من عمل یعنی درجات و مراتب کے اعتبار سے اہل جنت کے جو اعمال ہیں اس کے موافق جنت میں داخل ہونگے معاصی کے بناء پر عدم دخول مراد نہیں۔ یہاں وہ تمام احادیث اہل سنت کے دلائل ہیں کہ جنہیں صرف شہادتین پر دخول جنت کو مرتب کیا گیا۔ ہاں یہاں تعارض ہے۔ اس کے متعلق تقریباً سترہ جوابات اسی کتاب تنظیم الاشتات ج ۱ ص ۶۲ ۶۶ میں گذر چکے ملاحظہ ہو۔ **الجواب** : ابو الدرداء رضہ کی یہ حدیث مذکور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جہنم خالدا فیہا الآیہ۔ اس کا جواب، یہ ہے کہ اگر مومن کو مومن ہونے کی حیثیت سے قتل کیا ہو تو گویا کہ یہ ایمان پر حملہ ہو کر ایمان کا انکار کیا لہٰذا وہ بھی کافر میں شامل ہو گیا اس لئے عدم عفو کا حکم دیا گیا۔ ارتکاب کبیرہ کی بناء پر عدم عفو کا حکم دینا مراد نہیں۔ کما فہم الخوارج والمعتزلہ۔ قال المظہری اذا کان مستحلا دمہ۔ ای مومن کے قتل کرنیکو اگر حلال سمجھ کر قتل کیا ہو تب عدم عفو کا حکم ہے۔ کیونکہ حرام کو حلال سمجھنے سے وہ تو کافر ہو گیا اس وجہ سے عدم عفو کا حکم ہے۔ یا زجر و مبالغہ اور تاکید و تغلیظ کی بناء پر عدم عفو و خلود کا حکم ہے۔ نہ بربنائے کفر، کما فہموا۔ کما قال البیضاوی ان اللہ من اسلوب التغلیظ۔ کقولہ تعالیٰ و للہ علی الناس حج البیت الی قولہ ومن کفر فان اللہ غنی عن العلمین۔ قال البیضاوی وضع کفر موضع لم یحج تاکید الوجوب و تغلیظا علی تارکہ۔ ولذلک قال النبی ﷺ من مات ولم یحج فلیمت ان شاء یہودیا وان شاء نصرانیا۔ بہر حال کسی بات پر زور دینے کیلئے تاکید و تغلیظ ہر زبان کے محاورہ میں ہے جسکا آپ انکار نہیں کر سکتے چنانچہ بقول بیضاوی فریضہ حج کی اہمیت دینے کیلئے چھ جگہ سے اس آیت میں حکم حج کو مؤکد کیا گیا۔ کفر کا اطلاق بھی تاکید و تغلیظ کے طور پر ہے۔ بالاجماع ایسے ہی وہ آیات و احادیث کہ جس کبائر پر عدم عفو یا کفر کے اطلاق کیا گیا اس میں بھی تاکید و تغلیظ ہی مراد ہے۔ حقیقۃً کافر ہو جانا مراد نہیں۔ بہر حال اطلاق الکفر علی المعاصی کے متعلق تقریباً پندرہ جواب اسی کتاب تنظیم الاشتات ج ۱ ص ۶۲ میں مفصلاً دیئے گئے آپ ضرور مراجعت کریں۔ ہذا کلہ فی المرقاۃ ج ۱ ص ۶۱ والتعلیق ج ۱ ص ۱۲۹ والبیضاوی ج ۱ ص ۱۲۹

عن ابن عباس رضہ لا یقاد بالولد الوالد۔ یعنی والد نے اگر اپنے ولد کو قتل کیا ہو تو ولد کے مقابلہ میں والد سے قصاص نہیں لیا جائیگا بلکہ والد کے ذمہ میں دیت دینا ہے۔ کما مرح ابن الہمام رح اس میں اختلاف یہ ہے کہ امام مالک رح کے نزدیک والد نے اگر اپنے ولد کی طرف تلوار یا ایسا کچھ پھینکا ہو کہ جس سے ولد قتل ہو جاوے تو اس صورت میں والد پر قصاص کا

بحث التوفیق بین الاحادیث فی عدم العفو عن قاتل المؤمن متعمدا ۱۲

بحث الاختلاف فی قتل الوالد بالولد ۱۲

حکم جاری نہیں ہوگا کیونکہ والد کی شفقت ولد پر کامل ہونے کی بنا پر ولد کو ادب دینے کے وہم ہے اور حدود وہم و شبہ کی بنا پر ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن بنزد مالکؒ اگر والد نے ولد کو قصداً ذبح کر دیا ہو تو والد سے قصاص لیا جاویگا لعموم قولہ تعالیٰ انّ النفس بالنفس۔ یہاں مقتول نفس کے مقابلہ میں قاتل نفس سے مطلقاً قصاص لینے کا حکم ہے چاہے وہ قاتل والد ہو یا غیر۔ وحدیث ابن مسعود رضہ انہ قال لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلث النفس بالنفس الحدیث ای قتل نفس بغیر حق۔ یہاں بھی قاتل نفس سے قصاص لینے کا یکم عام ہے کہ وہ قاتل والد ہو یا نہ ہو۔ لیکن اگر ولد نے اپنے ماں باپ میں سے کسی ایک کو قتل کر دیا ہو تو بالاجماع ولد کو قتل کیا جاویگا۔ ہاں اگر والد نے ولد کو قتل کیا ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک تو مذکورہ عموم نص کی بنا پر والد کو قصاصاً قتل کیا جائیگا۔ لیکن امام اعظمؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک والد سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ لحدیث ابن عباس رضہ انہ علیہ السلام قال لا یقاد بالولد الوالد، ای لا یقتص من الوالد بقتل ولدہ۔ وروی عن النبیؐ انہ علیہ السلام قال لرجل انت ومالک لابیک یہاں ولد کے مال کیطرح ولد کے نفس کو والد کی طرف اضافت کیا۔ وایضاً روی انہ علیہ السلام قال انّ اطیب ما اکل الرجل من کسبہ۔ وفی روایۃ انہ علیہ السلام قال ان اولادکم من کسبکم فکلوا من کسب اولادکم۔ اس قسم کی احادیث میں ولد کو والد کی طرف اضافت کیا۔ اس اضافت کے اطلاق نے والد سے قصاص لینے کو نفی کرتا ہے۔ کم از کم اس اضافت سے قصاص لینے کے معاملہ میں شبہ پیدا ہوتا ہے اور حدود شبہ سے ساقط ہو جاتا ہے ایسے ہی ولد کو والد کا کسب قرار دینے سے بھی قصاص کے معاملہ میں شبہ پیدا کرتا ہے۔ والحدود تندرئ بالشبہات۔ هٰكذا قولہ تعالیٰ ووصینا الانسان بوالدیہ حسنا۔ وقولہ تعالیٰ ان اشکر لی ولوالدیک وقولہ تعالیٰ فلا تقل لہما اف ولا تنہرہما وقل لہما قولا کریما واخفض لہما جناح الذل من الرحمۃ الآیہ۔ اس قسم کی آیات میں جو کسی حالت کی تخصیص کے بغیر ہر حالت میں اس قسم کے شکریہ و احسان کے معاملہ کا حکم دیا گیا۔ اس سے ثابت ہوا کہ ولد کیلئے والد پر حق قصاص کا ثبوت جائز ہی نہیں ہے۔ ان آیات کی بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ ولد کے لئے والد پر حد قذف بھی جاری نہ ہوگا۔ اگر والد نے ولد کے ہاتھ کاٹ دیا تو والد سے قصاص نہیں لیا جاویگا۔ اگر والد پر ولد کا دین ہو تو والد کو حبس نہیں کیا جاویگا۔ نیز والد ولد کے وجود کا سبب ہے۔ لہٰذا ولد اعدام والد کے سبب نہیں ہو سکتا۔ اور حد قصاص نہ لینے کے حکم میں والد کے منزلہ میں ہے جیسے کہ والد سے قصاص نہیں لیا جاتا ہے ایسے ہی دادا سے بھی نہیں لیا جاویگا۔ وہ دادا باپ باپ ہو یا ماں کا باپ۔ اور دادی ماں کے حکم میں ہے۔

الجواب:۔ مالکؒ کی دلیل کے عموم سے اگرچہ یہ ثابت ہوا کہ ہر مقتول نفس کے بدلہ میں ہر قاتل نفس کو قتل کیا جاوے گا لیکن وہ حکم عام اجماع کے ذریعہ اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے کہ قاتل والد نہ ہو کر دوسرا غیر ہو۔ اگر قاتل والد ہو تو مذکورہ آیات واحادیث کے بناء پر اس سے قصاص نہیں لیا جاویگا۔ امام فخر الاسلام بزدویؒ نے ذکر کیا کہ حدیث لا یقاد بالولد الوالد، نصوص قرآنیہ کے موافق ہو کر ایسا مشہور اور مستفیض ہے کہ جسکو امت محمدیہؐ نے تلقی بالقبول کیا۔ لہٰذا وہ حدیث حکم قرآن کیلئے مخصص یا ناسخ بن سکتی ہے۔ لہٰذا کما فی الہدایہ ج۴ ص۵۴۷ والتعلیق ج۴ ص۱۳ والمرقاۃ ج۷ ص۲۲ والاشعہ ج۳ ص۲۳۵

فی حدیث الحسن البصری رضہ عن سمرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال من قتل عبدنا قتلناہ۔ واضح ہو کہ یہاں چار صورتیں ہیں۔ الحر بالحر، یعنی قاتل و مقتول اگر دونوں حر ہوں تو قاتل سے بالاجماع قصاص لیا جاویگا لقولہ تعالیٰ کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد۔ والعبد بالعبد، یعنی قاتل و مقتول اگر دونوں عبد ہو تو بھی قاتل سے بالاجماع قصاص لیا جاویگا۔ لقولہ تعالیٰ والعبد بالعبد۔ اور صاحب ہدایہ نے کہا کہ

قصاص جس مساوات پر موقوف ہے دو عبد کے درمیان وہ مساوات ثابت ہے۔ لہٰذا قصاص بھی ثابت ہوگی تیسری صورت "العبد بالحر"، یعنی قاتل عبد ہو اور مقتول حر، اس صورت میں بھی قاتل عبد سے قصاص لیا جاویگا کیونکہ صاحب ھدایہ نے کہا کہ لا تتفاوت الی نقصان۔ یعنی عبد و حر کے درمیان مساوات تو نہیں ہے بلکہ دونوں میں نقصان کیطرف تفاوت ہے۔ ای دونوں میں تفاوت ہو کر قاتل عبد ناقص المرتبہ ہے لہٰذا کامل مقتول حر کے بدلہ میں ناقص عبد قاتل سے قصاص لیا جاویگا۔ کیونکہ دونوں حر ہونے کی صورت میں جب کامل کے بدلہ میں کامل سے بالاجماع قصاص لیا جاویگا بقولہ تعالیٰ الحر بالحر، تو کامل کے بدلہ میں ناقص سے بطریق اولیٰ قصاص لیا جاوے گا۔ چوتھی اس کے برعکس یعنی قتل الحر بالعبد، یعنی قاتل حر ہو اور مقتول عبد۔ یہی مختلف فیہ صورت ہے۔ کما فی الاشباہ ص ۲۳۶ پھر اس صورت رابعہ میں دو صورت ہیں قتل الحر بعبد نفسہ یعنی حر اگر اپنے عبد کو قتل کرے، و قتل الحر بعبد الغیر۔ اب اختلاف یہ ہے کہ حر اپنے عبد کو قتل کرے یا غیر کے عبد کو۔ دونوں صورت میں قاتل حر کو قصاصاً قتل کیا جاوے گا یہی مذہب ہے ابراہیم نخعی و سفیان ثوری کا۔ اب اپنے عبد کو قتل کرنیکی صورت میں قاتل حر کو قتل کرنے کی دلیل حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ قال من قتل عبدہ قتلناہ، رواہ ابو داؤد۔ اور عبد الغیر کو قتل کرنے کی صورت میں قاتل حر کو قتل کرنے کی دلیل عمومات ای نصوص عامہ ہیں۔ حیث قال تعالیٰ کتب علیکم القصاص فی القتلی۔ یہ قتلی ای مقتول عام ہے کہ حر ہو یا عبد ہر صورت حکم قصاص جاری ہوگا و قولہ ان النفس بالنفس یہاں بھی بالنفس عام ہے۔ کما مر۔ انہ علیہ السلام قال للعمد قود، رواہ الدار قطنی والطبرانی عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً۔ یعنی قصداً قتل میں قصاص ہے، چاہے مقتول حر ہو یا عبد۔ اور قاتل حر ہو کر مقتول اپنے عبد ہو یا عبد الغیر، دونوں صورتوں میں قاتل حر کو قصاصاً قتل نہیں کیا جاویگا کما ہو مذہب مالک و الشافعی و احمد و اسحٰق و بقول الحسن البصری و عطاء و عکرمہ و عمر بن عبد العزیز وغیرہم۔ لقولہ تعالیٰ الحر بالحر و العبد بالعبد۔ یہاں جس حر کو حر کے مقابلہ میں اور عبد کو عبد کے مقابلہ میں لائے اس سے ضرورۃ یہی ثابت ہوا کہ قاتل حر کو عبد کے مقابلہ میں قصاصاً قتل نہیں کیا جاویگا چاہے وہ عبد نفسہ ہو یا عبد الغیر۔ عن علی رضی اللہ عنہ ان رجلاً قتل عبدہ فجلدہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مائۃ جلدۃ و نفاہ عاماً و محا سہمہ من المسلمین۔ رواہ سعید۔ یہاں اپنے عبد کو قتل کرنے پر قصاص نہیں لیا بلکہ ایک سو کوڑے مارا، ایک سال کیلئے شہر بدر کر دیا، مسلمانوں کے حصہ سے اس کا حصہ کاٹ دیا۔ اور امام اعظم و حنفیہ کے نزدیک قاتل حر اگر اپنے عبد کو قتل کرے تو قاتل مولیٰ کو قصاصاً قتل نہیں کیا جاویگا۔ لحدیث عمر رضی اللہ عنہ انہ علیہ السلام قال لا یقاد المملوک من مولاہ و الولد من والدہ، رواہ النسائی۔ یعنی مولیٰ اگر اپنے مملوک عبد کو قتل کر دے تو مولیٰ سے قصاص نہیں لیا جاویگا۔ نیز مولیٰ کو اپنے مملوک کے اندر حق ملکیت کی بناء پر قصاص و عدم قصاص کے متعلق شبہ ہوگیا و الشبہۃ دارئۃ للحدود۔ ہاں امام اعظم کے نزدیک قاتل حر نے اگر عبد الغیر کو قتل کر دیا ہو تو اس صورت میں قاتل حر سے قصاص لیا جاویگا للعمومات کقولہ تعالیٰ کتب علیکم القصاص فی القتلی۔ و قولہ تعالیٰ ان النفس بالنفس الآیہ۔ یہاں قتلی اور بالنفس کے عموم کے اندر جیسا کہ حر داخل ہے عبد الغیر بھی داخل ہے جیسے کہ حر کو قتل کرنے سے قصاص لیا جاویگا ایسے ہی عبد الغیر کو قتل کرنے سے بھی قصاص لیا جاویگا۔ کیونکہ قصاص جس مساوات پر موقوف ہے وہ مساوات مقتول حر یا عبد الغیر کی صورت میں متحقق ہے۔ ہاں مولیٰ اگر اپنے عبد کو قتل کرے تو اسمیں مساوات نہیں۔ کما فی الہدایہ۔ والمساوات منتفیۃ بین المالک و المملوک۔

الجواب:۔ نخعی اور ثوری نے جو اپنے عبد کو قتل کرنے کی صورت میں قاتل مولیٰ سے قصاص لینے کی دلیل میں حدیث سمرہ بن جندب بیان کی جواب یہ کہ خطابی وغیرہ نے کہا کہ حضور نے جو اس میں من قتل عبدہ قتلناہ فرمایا یہ زجر شدید و تنبیہ و وعید کے طور پر ہے۔ تاکہ کوئی مولیٰ قتل عبد پر اقدام نہ کرے۔ جس کی نظیر یہ ہے کہ انہ علیہ السلام

قال فی شارب الخمر، اذا شرب فاجلدوہ فان عاد فاجلدوہ ثم قال فی الرابعۃ او الخامسۃ فان عاد فاقتلوہ۔ لیکن رابع یا خامس مرتبہ میں شراب نوشی کے بعد جب اس شارب الخمر کو حضورؐ کے سامنے لایا گیا تو حضورؐ نے اس کو قتل نہیں کیا بلکہ قتل کا حکم زجراً تھا ایسے ہی یہاں بھی۔ یا۲ جواب یہ کہ حُر مولیٰ نے جو اپنے عبد کو قتل کرنے پر قصاص کا حکم دیا یہ آیت کے ذریعہ منسوخ ہے حیث قال تعالیٰ الحر بالحر والعبد بالعبد۔ اس تقابل سے معلوم ہوا کہ الحر بعبدہ ایسے حکم منسوخ ہے۔ یا۳ حدیث من قتل عبدہ قتلناہ میں عبد سے وہ عبد مراد ہے جس کو مولیٰ نے آزاد کر دیا ہو۔ آزادی کے بعد اب وہ حُر مولیٰ کے مساوی ہو گیا۔ اس وجہ سے قصاصاً قتلناہ فرمایا۔ ہاں مجازاً باعتبار ماکان کے اسکو عبد سے تعبیر کیا۔ یا۴ جواب یہ کہ ان حدیث سمرہ رض لم یثبت قال احمد ان الحسن لم یسمع من سمرہ رض۔ بلکہ اُن کے صحیفہ سے روایت کیا۔ نیز حسن بصری جو اس حدیث کے راوی ہیں انہوں نے اس حدیث کے خلاف فتویٰ دیا فانہ یقول لایقتل الحر بالعبد۔ اب خود راوی ہو کر اپنی حدیث کے خلاف فتویٰ دینا یہ ضعف حدیث کی دلیل ہے۔ اور نخعی اور ثوری نے جو عمومات کی بنا پر عبد الغیر کو قتل کرنے کی صورت میں قاتل حُر کو قتل کرنے کا حکم دیا یہ تو بعینہٖ حنفیہ کا مذہب ہے اس کا جواب دینے کی ضرورت نہیں۔ فافہم۔ **الجواب**:۔ مالک، شافعی، احمد، اسحٰق وغیرہم نے جو قاتل حُر ہو کر مقتول اپنے عبد ہونے کی صورت میں قاتل حُر سے قصاص نہ لینے کے جو حکم دیئے ہیں یہ تو بعینہٖ حنفیہ کا مذہب ہے ان ... کے دلائل بھی حنفیہ کے دلائل ہیں لہٰذا جواب دینے کی ضرورت نہیں۔ ہاں انہوں نے جو قاتل حُر ہو کر مقتول عبد الغیر ہونے کی صورت میں بھی قاتل حُر سے قصاص نہ لینے کا حکم دیکر آیت "الحر بالحر والعبد بالعبد" کی آیت تلاوت فرمائی ہے، صاحب ہدایہ نے اسکا جواب دیا کہ والنص تخصیص بالذکر فلا ینفی ماعداہ۔ یعنی آیت میں حُر کو حُر کے مقابلہ میں لانے سے مقابلۃ الحر بالعبد کی نفی نہیں ہوتی۔ باقی اس آیت میں حُر کو حُر کے مقابلہ میں لانے کی وجہ شان نزول کا وہ خاص واقعہ ہے جسکو کتاب القصاص کی بحث ثانی میں اسی کتاب کے اندر لایا گیا۔ فراجعہ۔ نیز۲ انہوں نے جو آیت الحر بالحر کے مفہوم مخالف سے استدلال کر کے کہا کہ حُر کو حُر کے بدلہ میں قتل کیا جاویگا۔ نہ کہ عبد کے بدلہ میں۔ جواب یہ کہ بقاعدۂ اصول وجود منطوق کے وقت مفہوم مخالف معتبر نہیں۔ راجع ان شئت۔ انہوں نے جو علی رض کی حدیث ذکر کی کہ اپنے عبد کو قتل کرنے پر حضورؐ نے قصاص نہیں لیا۔ جواب یہ کہ وہ حدیث تو حنفیہ کے مخالف نہیں بلکہ ان ... کی دلیل ہے۔ کما فی الہدایہ وحاشیتہ ص ۵۴۶ ج ۴ والمرقاۃ ص ۶۴ ج ۷ والتعلیق ص ۱۳۲ ج ۴ والبذل ص ۱۶۷ ج ۵ وحاشیۃ المشکوٰۃ ص ۲۴ ج ۲

قولہ علیہ السلام من جدع عبدہ جدعناہ۔ الجدع قطع الاعضاء ای قطع الانف او الاذن او الشفۃ۔ وفی الصراح جدع بینی بریدن وگوش ودست ولب۔ اب حُر نے اگر عبد کا کوئی عضو کاٹ دیا ہو تو حنفیہ و شافعی بلکہ جمہور ائمہ کے نزدیک قصاص نہیں ہے۔ یعنی حُر نے عبد کے جس عضو کو قطع کیا حُر کے اس عضو کو قصاصاً بالاتفاق قطع نہیں کیا جاوے گا۔ کیونکہ مال کیطرح اعضاء کو نفس کی حفاظت کیلئے پیدا کیا گیا لہٰذا اعضاء مال کے قائم مقام ہے۔ لیکن عضو الحر اور عضو العبد میں بوجہ تفاوت فی القیمۃ کے وہ تماثل نہیں کہ جس پر قصاص موقوف ہے۔ لہٰذا قصاص بھی نہ ہوگا۔ چنانچہ شرع نے حُر کے ایک ہاتھ کی قیمت پانسو دینار لگایا۔ بسا اوقات پورے عبد کی قیمت پانچسو دینار نہیں ہوتی ہے۔ اگر ہو بھی تو وہ ظن وتخمین کے طور پر ہے نہ بطور شرع۔ اب عبد کے ایک ہاتھ کی قیمت کیسے پانچسو دینار ہوگی اسوجہ سے تفاوت فی القیمۃ کی بنا پر عضو الحر و عضو العبد میں تماثل نہیں۔ لہٰذا قصاص بھی جاری نہ ہوگا۔

الجواب:۔ شرح السنۃ میں ہے کہ اکثر اہل العلم وائمہ کرام کے نزدیک لایقطع طرف الحر بطرف العبد فثبت بہٰذا الاتفاق ان ہٰذا الحدیث محمول علی الزجر والردع والتغلیظ والتشدید۔ اور اگر حقیقت پر محمول ہو تو یہ

مبحث قولہ من جدع عبدہ جدعناہ و تفسیر الجدع ۱۲

بطور تعزیر و سیاست کے حکم دیا گیا یعنی تأدیب و سیاست پر محمول ہے قطعی طور پر حکم شرع نہیں۔ یا یہ حکم منسوخ ہے۔ کما فی المرقاۃ ج ۷ ص ۶۴ والتعلیق ج ۴ ص ۱۳۲ والبذل ج ۵ ص ۱۶۷ والہدایہ ج ۴ ص ۵۵۴

وفی حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ وان شاءوا اخذوا الدیۃ، قدم تحقیق ہذا السند فی المجلد الاول من ہذا الکتاب فلیراجع ان شئت۔ اور اشعۃ اللمعات میں ہے کہ اصل دیت کہ حق اولیاء مقتول ست ایں مقدار ست کہ در حدیث عمرو بن شعیب ذکر شدہ۔ اگر صلح کنند بر چیزے کمتر ازیں ہماں واجب خواہد بود۔ اب شبہ عمد کی مقادیر دیت کے متعلق بحث یہ ہے کہ دیت شبہ عمد میں ایک سو اونٹ دینا تو واجب ہے لیکن وہ ایک سو اثلاثاً ہوگا یا اربا عاً۔ یعنی تین قسم کے اونٹ ملاکر ایک سو ہونگے یا چار قسم کے اونٹ ملاکر چنانچہ شافعی و محمد کے نزدیک اثلاثاً ہوگا یعنی حقہ جس کا چوتھا سال شروع ہوگیا۔ اس حقہ میں سے تین اور جذعہ یعنی جسکا پانچواں سال شروع ہوگیا ہو اس جذعہ میں سے تین اور خلفہ یعنی حاملہ اونٹنی میں سے چالیس۔ اسی اثلاثاً مقدار کے مطابق ایک سو اونٹ دیت میں دیگا۔ لحدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ وان شاءوا اخذوا الدیۃ۔ وہی ثلاثون حقۃ وثلاثون جذعۃ واربعون خلفۃ الحدیث۔ لیکن امام اعظم و مالک و ابو یوسف کے نزدیک جو احمد کا ایک قول ہے کہ دیت میں اولیائے مقتول کو ایک سو اونٹ تو دیا جاویگا لیکن ایک سو اونٹ کی مقدار اربا عاً ہوگی یعنی بنت مخاض جس کا ایک سال ختم ہوکر دوسرا سال شروع ہوا ہو اسمیں سے پچیس اور بنت لبون جسکا دوسرا سال ختم ہوکر تیسرا سال شروع ہوا ہو اس میں سے پچیس اور حقہ میں سے پچیس اور جذعہ میں سے پچیس۔ مجموعہ ایک سو دیت دیگا۔ لحدیث الزہری عن السائب بن یزید قال کانت الدیۃ علی عہد النبی اربا عاً خمسا وعشرین جذعۃ، خمسا وعشرین حقۃ، خمسا وعشرین بنت لبون، خمسا وعشرین بنت مخاض (کذا فی المغنی) وعن علقمۃ والاسود قالا قال ابن مسعود رض فی شبہ العمد خمس وعشرون حقۃ وخمس وعشرون جذعۃ وخمس وعشرون بنات لبون وخمس وعشرون بنات مخاض۔ ہذا وان کان موقوفا الا انہ فی حکم المرفوع لان المقادیر لا تعرف بالرأی کما فی الاصول۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کرکے سکوت اختیار کیا ایسا ہی منذری نے بھی جو صحت حدیث کی دلیل ہے۔ **الجواب**، اُن کی حدیث عمرو بن شعیبؓ کے متعلق صحابہ کرام کے اختلاف کی بنا پر وہ حدیث غیر ثابت ہے اگر وہ حدیث صحیح ہوتی تو صحابہ کرام اختلاف ہی نہ کرتے۔ اب حدیث سائب بن یزید و حدیث ابن مسعودؓ جو متیقن ہے اسپر عمل کرنا ہی اولیٰ ہوگا۔ کما فی الاشعۃ ج ۳ ص ۲۳۷ والتعلیق ج ۴ ص ۱۳۲ والمرقاۃ ج ۷ ص ۶۴ والہدایہ ج ۴ ص ۵۶۸

ہدایہ سے معلوم ہوا کہ ماقبل کے اختلاف فی المقادیر کی بحث شبہ العمد کی دیت کے متعلق ہے۔ پھر امام اعظم و شافعی کے نزدیک قتل عمد کی دیت شبہ عمد کی دیت کیطرح ہے۔ امام مالکؒ سے مختلف روایات ہیں۔ کما فی المرقاۃ ج ۷ ص ۶۳ والتعلیق ج ۴ ص ۱۴۰

فی حدیث علی رض ویرد علیہم اقصاہم۔ اسکے قبل بتایا گیا کہ قصاص و دیت کے اعتبار سے مسلمانوں کے خون برابر ہیں اگر شریف نے ذلیل کو قتل کیا تو ذلیل کے بدلہ میں شریف سے قصاص لیا جاویگا۔ ایسا ہی صغیر کے بدلہ میں کبیر سے اور بال کے بدلہ میں عالم سے قصاص لیا جاویگا اور کسی غیر قاتل کو مقتول کے بدلہ میں قصاصاً قتل نہیں کیا جاویگا جیسا کہ اہل جاہلیت کی عادت تھی کہ اگر کسی ذلیل نے شریف کو قتل کیا تو قاتل کے قتل پر اکتفاء نہ کرتے تھے بلکہ قاتل ذلیل کے قبیلہ سے متعدد غیر قاتل کو بھی قتل کرتے تھے شریعت نے اس ظالمانہ قتل کو بند کردیا۔ ویسعی بذمتہم ادناہم۔ شرح السنہ میں ہے کہ اگر کسی ادنیٰ درجہ کے مسلمان نے کسی کافر کو امن دیا ہو مثلاً عبد یا عورت نے امن دیا ہو تو تمام مسلمانوں کیلئے اس کافر کا خون حرام ہوجائے گا۔ اس عہد امان کو پورا کرنے کی ذمہ داری تمام مسلمانوں پر ہے۔

بحث الاختلاف فی مقادیر الدیۃ ھل تکون اثلاثا ام ارباعا

بحث فی حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ وان شاءوا اخذوا الدیۃ وعلیہم اقصاہم

وَيُرَدُّ عَلَيْهِمْ اَقْصَاهُمْ : اس جملے کے دو معنی بتائے گئے اوّل یہ کہ بلاد الکفر سے بہت دور رہنے والے کسی مسلمان نے کسی کافر کو اگر عہد امان دیا ہو تو کسی بھی مسلمان کیلئے اس عہد کو توڑنا جائز نہ ہوگا اگرچہ وہ بلاد الکفر سے قریب رہنے والا ہو۔ ثانی معنی یہ کہ مسلمانوں کا لشکر غزوہ کے لئے دار الحرب میں داخل ہوا ہو اس لشکر میں سے امیر الجیش نے ایک سریہ یعنی لشکر کے ایک خاص حصہ کو دوسرے جانب روانہ کر دیا۔ اب اس سریہ نے اگر کوئی غنیمت حاصل کیا ہو تو اس غنیمت میں وہ سریہ منفرد نہ ہوگا بلکہ اس غنیمت میں سے اس سریہ کے متعین حصہ اسکو ملنے کے بعد بقیہ حصہ اس لشکر کو بھی ملے گا یعنی سب اس غنیمت میں شریک ہونگے۔ کیونکہ وہ لشکر اگرچہ مقام غنیمت میں حاضر نہ تھا لیکن وہ لشکر اس سریہ کیلئے محافظ تھا اب يُرَدُّ کا مفعول ای "الغنیمۃ" محذوف ہے۔ کما یفہم من الحدیث السادس فی الفصل الثانی من باب الدیات۔ کما فی المرقاۃ ص۶۵ ج۴ والتعلیق ص۱۳۳ ج۲ والاشعۃ ص۲۲۷ ج۳۔ وقد مر تشریح قولہ علیہ السلام الا وعہد فی عہدہ فی بحث قتل المسلم بکافر۔ فراجع۔

فی حدیث طاؤس رض من قتل فی عمیۃ۔ بکسر العین من العمی معناہ الضلالۃ او الفتنۃ او الامر الذی لا یستبین وجہہ۔ یعنی کوئی شخص ایسے مشتبہ حالت میں قتل کیا گیا کہ اسکا قاتل بھی معلوم نہیں اور قتل کی حالت بھی معلوم نہیں۔ اب اس کی تین صورت بیان کی گئیں کہ اپنے قوم کے اندر لڑائی میں پتھراؤ کے وقت ایک پتھر کسی کو لگ گیا ہو اور وہ اس پتھر سے مقتول ہو جاوے یا تازیانہ مارنے سے یا لاٹھی مارنے سے قتل ہو جاوے تو اس سے دیت لازم ہوگی نہ کہ قصاص۔ تعلیق میں ہے کہ اس قسم کے قتل کو فقہاء کرام شبہ العمد کہتے ہیں۔ حدیث میں جو فہو خطاء فرمایا مراد یہ کہ قتلہ مثل قتل الخطاء فی عدم الاثم۔

پھر جس قتل سے قصاص و دیت و کفارہ وغیرہ کے احکام شرع متعلق ہوں وہ قتل بقول صاحب ہدایہ پانچ اقسام پر ہے۔ یعنے قتل عمد و شبہ عمد و قتل خطا و ما اجری مجری الخطاء۔ والقتل بسبب۔ قتل عمد وہ ہے کہ کسی کو قصداً آہنی ہتھیار سے یا ایسی چیز سے کہ گوشت و پوست کو کاٹ کر تفریق اجزاء میں قائم مقام ہتھیار کے ہو جیسا کہ تیز کیا ہوا لکڑی اور بانس کا چھلکا وغیرہ۔ بہرحال ہتھیار یا اس کے قائم مقام چیز سے کسیکو قصداً قتل کرنا قتل عمد ہے کہ جسکے اعظم المظالم و اکبر الکبائر ہونے پر دنیا کے تمام اہل ملل کا اتفاق ہے کما فی قولہ تعالیٰ ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤہ جہنم خالدا فیہا وغضب اللہ علیہ ولعنہ واعد لہ عذابا عظیما۔ اس سے بظاہر عدم عفو ثابت ہوتا ہے جو ابن عباس رض کا قول بھی ہے لیکن جمہور کے نزدیک قتل عمد شرک کے مرتبہ کی چیز نہیں بلکہ اکبر الکبائر ہے۔ اسلیے جہ سے تو بطور زجر شدید و تاکید وعید خلود و غضب و لعنت کا حکم دیا ہے۔ بہرحال قتل عمد کے موجب سخت گنہگار ہوتا ہے اور قصاص لحدیث ابن عباس رض رفع العمد و، رواہ الدارقطنی والطبرانی۔ ہاں اگر اولیاء مقتول معاف کر دیں یا مصالحت کر لیں تب قصاص نہیں ہے۔

اور شبہ العمد صاحبین و شافعی کے نزدیک اذا ضربہ بحجر عظیم او بخشبۃ عظیمۃ فہو عمد۔ اور ان کے نزدیک شبہ العمد یہ ہے کہ اگر ایسی چیز سے مارنے کا قصد کرے کہ جس سے غالباً اسی اوقات قتل نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ عصا صغیرہ سے مارنا کیونکہ جس آلہ صغیرہ سے مارا گیا چونکہ اس سے غالباً قتل نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس آلہ صغیرہ سے قتل کا قصد بھی نہیں ہوتا ہے بلکہ تادیب اور دھمکی دینا مراد ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں عمدیت کے معنی قاصر ہو کر یہ قتل بالآلۃ الصغیرۃ شبہ العمد میں شامل ہے۔ اور امام اعظم رح کے نزدیک شبہ العمد یہ ہے کہ جو چیز ہتھیار نہ ہو اسی موضوع للقتل نہ ہو خواہ اس سے غالباً ہلاک ہوتا ہو کالعصا والحجر الکبیر میں یا غالباً ہلاک نہ ہوتا ہو

بحث القتل فی غیبۃ مع ذکر المقصود ص۱۲

بحث قتل العمد ص۱۳

بحث قتل العمد وما یجب بہ ص۱۳

بحث الخطاء فی شبہ العمد ص۱۴

کالعصاء الصغیر۔ بہرحال جو چیز ہتھیار نہ ہو اور تفریق اجزاء میں ہتھیار کے قائم مقام بھی نہ ہو ایسی چیز سے قصداً مارنے کو شبہ العمد کہتے ہیں۔ لقولہ علیہ السلام الا ان قتیل خطاء العمد ای شبہ العمد قتیل السوط والعصا۔ وفیہ مائۃ من الابل، رواہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ۔ اس حدیث میں کبیر ہو یا صغیر مطلق سوط و عصا کے قتیل کو شبہ العمد میں شمار کیا گیا شوافع جو لا یقتل بہ غالباً کہہ کر عصا صغیر کی قید لاتے ہیں اس سے اطلاق کو باطل کرنا ہوتا ہے جو جائز نہیں۔ بہرحال شبہ العمد کے متعلق جو دو قول لکھ چکے ہیں ان دونوں قول کے مطابق قتل شبہ العمد کے موجب گنہگار ہوتا ہے۔ کیونکہ اس نے ضرب کے قصد کرنے کی حالت میں قتل کیا۔ دوسرا موجب عتق رقبہ مومنہ کرکے کفارہ دینا ہے۔ کیونکہ جس آلہ کو استعمال کیا اسکے اعتبار سے یہ خطاء کے مشابہ ہے فدخل تحت قولہ تعالیٰ ومن قتل مؤمنا خطاءً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ ودیۃ مسلمۃ الی اھلہ۔ اور شبہ العمد کا تیسرا موجب عاقلہ ہم پیشہ لوگوں پر دیت مغلظہ ہے۔ لقولہ تعالےٰ ودیۃ مسلمۃ الی اھلہ۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو دیت قتل کیموجب سے ابتداءً واجب ہو وہ دیت عاقلہ پر ہوتی ہے قیاساً علی الخطاء۔ ابتداءً واجب ہونے سے مراد یہ ہے کہ صلح کیموجب سے واجب نہیں ہوتی جیسا کہ قتل عمد کا اصلی موجب تو قصاص ہے لیکن اگر صلح کرکے دیت لیا ہو تو یہ دیت ابتداءً واجب نہیں ہوئی بلکہ صلح کیموجب سے ہے۔ اور شبہ العمد کا چوتھا موجب حرمان المیراث ہے کیونکہ یہ حرمان قتل کی جزاء ہے اور شبہ کیوجہ سے قصاص تو ساقط ہوگیا نہ کہ حرمان المیراث حکم پھر قتل الخطاء میں جو خطا کا ذکر ہے وہ خطا فعل القلب یعنی قصد میں ہوگا یا فعل الجارحہ یعنی رمی میں ہوگا۔ خطاء فی القصد یہ ہے کہ کسی شخص کو صید سمجھ کر تیر پھینکا ہو فاذا ھو آدمی او ظنہ محربیا فاذا ھو مسلم۔ اور خطاء فی الفعل یہ ہے کہ تیر تو پھینکا نشانہ پر لیکن وہ لگ گیا ہو کسی آدمی پر۔ قتل خطاء کے دونوں قسم میں گناہ تو نہیں ہے لقولہ علیہ السلام رفع عن امتی الخطاء والنسیان۔ لیکن اس قتل خطاء کا موجب کفارہ ای تحریر رقبہ مومنہ ہے اور عاقلہ پر دیت ہے لقولہ تعالیٰ فتحریر رقبۃ مؤمنۃ ودیۃ مسلمۃ الی اھلہ۔ وھذہ الدیۃ علی عاقلۃ القاتل فی ثلث سنین لان عمر رضہ قضی بالدیۃ علی العاقلۃ فی ثلث سنین۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ وھذا الموقوف فی حکم المرفوع لانہ مما لا یعرف بالرای۔ (ویحرم عن المیراث) کیونکہ عزیمت اور مبالغہ فی الاحتیاط کو ترک کرنیکی وجہ سے فی الجملہ گناہ پایا گیا۔ فیصح تعلیق الحرمان بہ۔

بحث قتل الخطاء ۱۲

وما اجری مجری الخطاء کہ جسمیں فاعل کے قصد نہ ہونیکی بناء پر حقیقۃً خطاء متحقق نہیں لیکن فاعل کا وہ فعل متحقق ہوا کہ جس سے قتل پایا گیا۔ مثل ان نام فینقلب علی رجل فیقتلہ فثقلہ۔ شرعاً قتل خطاء کا جو حکم اور موجب کا بیان ابھی گذرا۔ ما اجری مجری الخطاء کے بھی وہی حکم اور وہی موجب ہے۔ یعنی کفارہ ودیۃ علی العاقلۃ وحرمان عن المیراث لمباشرۃ القتل ووجوب الکفارہ لترک التحرز عن نومہ فی موضع یتوھم ان یصیر قاتلا۔ اور قتل بسبب، یعنی قتل کیلئے سبب بننا جیسا کہ کسی نے اپنے غیر مملوکہ جگہ میں کنواں کھودا ہو یا کوئی پتھر رکھا ہو کہ جس کے سبب سے اس کنواں میں گر کر یا اس پتھر سے ٹکرا کر کوئی آدمی ہلاک ہوگیا ہو۔ اس قتل بسبب کے موجب دیۃ علی العاقلہ ہے کیونکہ وہ حافر البئر وواضع الحجر بطریق تعدی اس آدمی کی ہلاکت کے سبب ہے۔ فوجبت الدیۃ ولا کفارۃ فیہ ولا تعلق بہ حرمان المیراث۔ کیونکہ قاتل کا فعل مقتول سے متصل ہو کر جب مباشرۃ القتل ہوتا ہے وہ مباشرۃ یہاں نہیں پائی گئی بلکہ قاتل کا فعل زمین سے متصل ہوا۔ فالقتل معدوم منہ حقیقۃً فلا کفارۃ ولا حرمان المیراث۔ کما فی الہدایہ وحاشیتہ ص ۵۴۳ تا ۵۴۶۔ والتعلیق ص ۱۴۶ ج ۴

بحث ما اجری مجری الخطاء والقتل بسبب ۱۲

یہانتک تو پورے انسان پر تعدی وحملہ کرنیکے اقسام کا بیان تھا۔ اب انسانی اعضاء میں سے کسی عضو پر

تعدّی کرنیکے حکم کا بیان ہے کہ یہ حکم تعدی متعدد اسباب پر مبنی ہے۔ اوّل یہ کہ اگر کسی نے دوسرے کے کسی عضو کو عمداً کاٹ دیا ہو تو اس میں قصاص ہے یعنی قاطع کے اس عضو کو بھی کاٹ دیا جاویگا۔ لقولہ تعالیٰ النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص الآیہ۔ ثانی یہ کہ اگر کوئی دوسرا کسیکے قوۃ نافعہ کقوۃ البطش والمشی والبصر والسمع والعقل، اس قسم کی قوۃ نافعہ کو اسطرح زائل کردے کہ وہ لوگوں پر بوجھ ہو کر رہے۔ اور وہ اپنے امر معیشت میں مستقل نہ رہے بلکہ دوسرے کا محتاج ہو جاوے اور اس ازالۃ قوۃ سے شرم محسوس کرے تو اس قسم کی تعدی سے تعدی کرنیوالے پر کامل دیت واجب ہوگی لقولہ فی کتابہ الی اہل الیمن فی الانف اذا جدع الدیۃ۔ یعنی ناک کاٹ دینے پر دیت کا حکم ہے۔ وکذا فی الاسنان الدیۃ وفی الشفتین الدیۃ، الحدیث۔ پھر اگر منفعت مذکورہ کا نصف ہلاک کیا ہو تو نصف دیت واجب ہے۔ ایک پیر یا ایک ہاتھ ہلاک کرنے میں نصف دیت ہے۔ ثالث اس قسم کا زخم، گانا کہ جس سے کسی قوۃ مستقلہ کا ابطال نہیں ہوتا ہے اور نہ اسکے نصف کا ابطال ہے اور اس سے مثلہ کرنا بھی نہ ہو تو اس صورت میں نصف دیۃ کے حکم ہے کما فی التعلیق ص ۱۳۴ والہدایہ ص ۵۶۴ ج ۴

بَابُ الدِّیَات

وفی المغرب الدیۃ مصدر بابہ ضرب یقال ودی القاتل المقتول:۔ جبکہ مقتول کے ولی کو وہ مال دیوے جو مقتول کا بدل ہو۔ پھر دیت اس مال کو کہتے ہیں کہ جو کسی نفس کو قتل کرنے یا کسی عضو کو ناقص کرنیکے بدلہ میں دیا جاتا ہے۔ یہی دیت قرآن وحدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔ اور ابن العربی نے کہا کہ دیت کا حکم امت محمدیہ کے لیے خاص ہے اذ کان القصاص فی الامم السابقۃ ولم تکن الدیۃ الا فی امۃ محمد تخفیفاً۔ کما فی قولہ تعالیٰ ذلک تخفیف من ربکم ورحمۃ۔ پھر دیات باعتبار انواع کے جمع لایا گیا۔ چنانچہ دیت کبھی نفس کی ہوتی ہے اور کبھی اعضاء کی پھر دیت دو قسم پر ہے۔ دیۃ مغلظ ومخفف۔ ھدایہ میں ہے کہ دیت مغلظ صرف اونٹ میں ہوتی ہے لان التغلیظ فی الابل ثبت توقیفاً فلا یثبت فی غیر الابل قیاساً۔ پھر امام اعظمؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک دیۃ مغلظ مائۃ من الابل ارباعاً ہوگا۔ یعنی چار قسم کے اونٹ ملا کر ایک سو اونٹ دیت مغلظ ہے۔ اب مائۃ من الابل ارباعاً کی دلیل اس کتاب میں سات بحث قبل بحث الاختلاف فی مقادیر الدیۃ" میں تفصیلی طور پر گذر چکا۔ فراجعہ۔ اور شافعی ومحمدؒ کے نزدیک دیۃ مغلظ مائۃ من الابل اثلاثاً ہوگا۔ یعنی تین قسم کے اونٹ ملا کر ایک سو اونٹ دیۃ مغلظ ہیں وقد مر الدلیل والجواب قریباً فراجعہ۔ اور یہی دیۃ مغلظ قتل شبہ العمد میں دینی پڑتی ہے۔ اور دیۃ مخففہ وہ ہے کہ جو ذہب وفضہ سے دی جاوے۔ چنانچہ اس میں اختلاف یہ ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک اگر ذہب سے دیت دیوے تو ایک ہزار دینار دیوے گا۔ اور اگر فضہ سے دیوے تو بارہ ہزار درہم دیوے گا۔ کما فی روایۃ ابن عباس رضی ان النبیؐ قضا بالدیۃ من الورق اثنا عشر الفاً۔ رواہ اصحاب السنن الاربعۃ۔ لیکن حنیفہ کے نزدیک دیت مخففہ میں ذہب سے تو ایک ہزار دینار دینا ہے۔ لیکن فضہ میں سے دس ہزار درہم دیوے گا کما روی عن عمرؓ انہ قال ان النبیؐ قضی بالدیۃ فی قتیل بعشرۃ آلاف درہم۔ **الجواب**:۔ واضح ہو کہ دراہم کے اندر دو قسم کے وزن مشہور ہیں یعنی وزن سبعہ یعنی دس درہم سات مثقال سونے کے برابر ہو اور وزن ستہ یعنی چاندی کے دس درہم چھ مثقال سونے کے برابر ہو۔ اب صاحب ھدایہ نے جو جواب دیا کہ ابن عباس رضؓ کی حدیث میں جو بارہ ہزار درہم کا ذکر ہے وہاں دراہم وزن ستہ سے بارہ ہزار مراد ہے

چونکہ وزن ستہ کے دراہم چھوٹے ہیں اس لئے دراہم کے مقدار بڑھ کر بارہ ہزار ہو گئے اور حنفیہ جو دس ہزار درہم کے قائل ہیں وہاں وزن سبعہ کے دراہم مراد ہیں جو باعتبار وزن بڑا ہو کر مقدار میں کم ہو گیا۔ یعنی دس ہزار درہم فلا تعارض اور یہی دیت مخففہ قتل خطا اور جاری مجری خطا اور قتل بسبب میں دینی پڑتی ہے۔ ہذا کلہ مجموعًا فی الہدایہ ص۵۶۰ ج۴ والمرقاۃ ج۷ ص۶۹ والتعلیق ج۴ ص۱۳۵ والمظاہر ج۳ ص۲۶۰

عن ابی ہریرۃ رض غرۃ عبد او امۃ۔ یہاں بغرۃ قضی سے متعلق ہے۔ بغرۃ بالتنوین ہے عبد او امۃ اس کا بیان ہے۔ ابن الملک نے کہا کہ اگر عبد مرفوع ہو تو ھی مبتدا محذوف کی خبر ہے۔ بقول نووی غرۃ بالتنوین عبد او امۃ اس سے بدل واقع ہوا۔ بعض نے اضافت کیا تھ بھی روایت کیا۔ اور او امۃ میں حرف او تقسیم کیلئے ہے شک کیلئے نہیں۔ اور غرۃ اصل میں البیاض الذی یکون فی وجہ الفرس۔ زیلعی نے کہا کہ غرۃ عمدۃ کے معنی میں ہے۔ غرۃ المال عمدہ مال کالفرس والبعیر والعبد والامۃ۔ پھر غرۃ مشہور اور روشن چیز کو کہا جاتا ہے اس اعتبار سے ہر ماہ کی اول رات اور رات کی سپیدی وعمدہ مال اور شریف قوم کو غرۃ کہتے ہیں۔ ابو عمرو بن العلاء کے نزدیک جنین میت کی دیت میں سیاہ رنگ کا عبد یا امۃ کو قبول نہیں کیا جاویگا۔ کیونکہ اصل لغت میں غرۃ بیضاء کی سفیدی کو کہا جاتا ہے لہٰذا دیت میں سفید رنگ کے عبد یا امۃ ہونا چاہیے۔ لیکن تمام فقہاء کرام کے نزدیک دیت میں جو غرۃ یعنی عبد یا امۃ دیا جاویگا اس میں سفید رنگ کے ہونا شرط نہیں لاطلاق قولہ علیہ السلام بغرۃ عبد او امۃ۔ یہاں سیاہ یا سفید ہونیکی کوئی قید نہیں ہے۔ لہٰذا دونوں رنگ کے جائز ہونگے **الجواب**:۔ صحیح متفق علیہ حدیث کے مقابلہ میں لغوی قیاس معتبر نہیں احکام شرع لغت پر مبنی نہیں۔

دراصل غرۃ تو بیضاء کا متعلقہ لفظ ہے ایک جز کہہ کر کل عبد یا امہ مراد لیا گیا جس رنگ کے بھی ہوں یہاں متعدد مباحث میں سے اول بحث تو عبارت کی ترکیب اور غرۃ کی تحقیق کیمتعلق ہے۔ کما مر۔ پھر ثانی بحث رنگ کے متعلقہ اختلافی مسئلہ کے متعلق تھی

اب ثالث بحث یہ ہے کہ بقول نووی ائمہ کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ جنین ای پیٹ کے بچہ کی دیت تو غرۃ ہوگا خواہ جنین مذکر ہو یا مؤنث، کامل الخلقۃ ہو یا ناقص۔ اذا تصور فیہا خلق آدمی۔ پھر جنین اگر مردہ ہو کر ماں کے پیٹ سے ساقط ہو جاوے تو اس کی دیت بالاتفاق ائمہ کرام غرۃ ہوگا۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ دیۃ رجل کی پوری دیت جو دس ہزار درہم ہے اس دیۃ الرجل کے نصف عشر ہوگا یعنی دسواں حصہ جو ایک ہزار ہے اسکا نصف پانسو درہم ہونگے اور امرأۃ کی دیت جو دیت الرجل کے نصف یعنی پانچ ہزار ہے وہ غرۃ دیۃ المرأۃ کا عشر ہوگا۔ اب دیۃ المرأۃ کے عشر اور دیۃ الرجل کے نصف عشر دونوں کے مقدار مالک و شافعی کے نزدیک چھ سو دینار ہے۔ کما فی المؤطا لمالک۔ قال مالک عن ربیعۃ ابن ابی عبد الرحمن انہ کان یقول فی الغرۃ تقوم خمسین دینارًا او ستمائۃ درہم۔ الحدیث۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک ان دونوں کی مقدار خمسمائۃ درہم ہے۔ کما روی انہ علیہ السلام قال فی الجنین غرۃ عبد او امۃ قیمتہ خمسمائۃ۔ وہکذا عن عمر رض۔ و اخرجہ ابو داود عن ابراہیم النخعی قال الغرۃ خمسمائۃ درہم۔ **الجواب** صحیح صریح اور مرفوع حدیث کے مقابلہ میں ربیعہ رض کا قول معتبر نہیں۔ فافہم۔

قولہ علیہ السلام ثم ان المرأۃ التی قضی علیہا بالغرۃ توفیت۔ یہاں ابو ہریرہ رض کی دونوں حدیث کے واقعہ متعدد ہونے اور متحد ہونیکے دو احتمال ہیں۔ متعدد ہونیکی وجہ یہ ہے کہ ابو ہریرہ رض کی اول حدیث میں امرأۃ جانیہ کی وفات کا ذکر ہے اور اس کے وفات کی حالت بیان کرنا مقصود ہے اور اس جانیہ کے متعلق حکم دیا گیا۔ اور ابو ہریرہ رض کی ثانی حدیث میں امرأۃ مجنیہ کہ جس پر پتھر مارا گیا وہ مجنیہ اور اس کے پیٹ کے بچہ دونوں کے مرنیکا ذکر ہے اور مجنیہ کے اولاد کے وارث بنو کا حکم دیا گیا اور اس تعدد قضیہ کی صورت میں کہ جب جانیہ کی وفات

بحث تحقیقی الغرۃ ۱۲ بحث الاختلاف فی ان السابق شرط فی الغرۃ ام لا ۱۲

بحث الاختلاف فی مقدار الغرۃ ۱۲

البحث فی ان الواقعۃ متحدۃ ام متعددۃ مع دفع الاشکال ۱۲

کا ذکر ہو تو اس صورت میں قضی علیہا سے علی عاقلتہا بحذف المضاف مراد ہے۔ کیونکہ غرّہ ہر حال میں عاقلہ پر ہوتا ہے کما قالہ ابن الملک۔ اب ہنّا و زوجہا و عصبتہا ان الفاظ ثلثہ کے تینوں ھا ضمیر جانیہ کیطرف راجع ہے اور عصبہ سے عاقلہ مراد ہے اور چونکہ اس جانیہ کے رشتہ داروں میں سے صرف اولاد اور اسکے زوج فی الواقع باقی تھے۔ اس لئے توریث کے معاملہ کو اولاد زوج کے ساتھ خاص کیا گیا ورنہ وراثت کا مال ہر وارث کو ملے گا جو بھی ہو۔ جیسا کہ ابوہریرہ رضؓ کی ثانی حدیث میں ہے کہ وہاں وَمَن مَعَہم کی تعمیم سے سب وارثوں کو حق میراث ملنا ثابت ہے۔ لیکن یہاں اشکال یہ کہ حدیث اوّل میں جو وفات الجانیہ کا ذکر ہے یہ اس مقام کیساتھ زیادہ مناسبت نہیں رکھتا ہے بلکہ جنین اور اس کی ماں مجنیہ کی وفات کا ذکر ہونا چاہئے کما فی الحدیث الثانی۔ اب دونوں حدیث کے واقعہ کو متحد قرار دیکر علامہ طیبیؒ نے جواب دیا کہ جس عورت کی وفات کا ذکر ہے اس سے اُم الجنین مجنیہ علیہا مراد ہے۔ جانیہ نہیں۔ کما صرح بہ فی الحدیث الثانی حیث قال فقتلتہا وما فی بطنہا۔ اب واقعہ متحد ہو کر توفیت سے توفیت المجنیہ مراد ہونیکی صورت میں مجنیہ متوفات پر تو قضا بالغرّہ نہیں ہو سکتا۔ ہاں مجنیہ کیلئے قضا ہو سکتا ہے اس لئے حدیث اوّل میں جو قضا علیہا بالغرّہ کا ذکر ہے وہاں حفظ و وقایہ کے معنی کی تضمین کے طور پر علیہا بمعنی لہا ہوگا۔ ای فحفظ علیہا حقہا قاضیا لہا بالغرّہ۔ اب اس صورت میں ثانی حدث میں عاقلتہا کی ضمیر جانیہ کیطرف راجع ہے۔ اور وَرّثہا کے ضمیر دیت کیطرف اور وَلَدہا کی ضمیر مجنی علیہا کیطرف ہے اور مَعَہم کے اندر جو ضمیر جمع لایا وجہ یہ کہ لفظ ولد معنیً جمع ہے اور مَن مَعَہم سے زوجہ مراد ہے۔ کما فی الحدیث الاوّل۔ بقول ملا علی قاری واقعہ متحد ہونا ظاہر ہے لیکن دونوں حدیث کے اسلوب بیان سے متعدد ہونا ہی مختار ہے۔ کما فی المرقاۃ ج ۶ ص ۱۰۷ والتعلیق ج ۳ ص ۱۳۸ والاشعۃ ج ۴ ص ۲۴۲ وغیر ذلک۔

قولہ علیہ السلام والعقل علی عصبتہا:۔ یہاں عقل سے دیۃ مراد ہے۔ کیونکہ عقل کے ایک معنی شدّ کے ہیں یعنی باندھنا۔ چونکہ قاتل دیت کے اونٹ لاکر مقتول کے صحن میں باندھتے تھے اسلئے دیۃ کو عقل کہتے ہیں اور جو عصبہ اس دیت کو تحمل کرکے ادا کرتا ہے اس عصبہ کو عاقلہ کہتے ہیں۔ نیز تحمل کے ثانی معنی منع ای روکنے کے بھی ہیں۔ دیت بھی انسان کو قتل سے روکتا ہے اسلئے دیۃ کو عقل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور یہاں عصبہ سے عاقلہ مراد ہے اور عاقلہ ایک حرفہ ای ایک پیشہ کرنیوالی اس جماعت کو کہتے ہیں کہ جسکے درمیان تناصر و تعاون ہوای باہم ایک دوسرے کی مدد کرتا ہو۔ ایسا ہی ہر پیشہ جس جماعت کے درمیان تمانع ای منکرات سے باہم روکنا بھی ہو، جیسا کہ فوجی دفتر میں اگر کسی کے نام ہو تو تمام فوج مل کر اس کے عاقلہ ہوگا اور اگر کوئی حرفہ کرتا ہو تو اہل حرفہ اسکے عاقلہ ہوگا۔ اور قتل خطا وغیرہ میں جو بے قصور عاقلہ پر دیت لازم آتا ہے اس کے اصل وجہ تو وہ احادیث ہیں کہ جن میں والعقل علی عصبتہا وغیرہ وارد ہے۔ اور بقول صاحب ہدایہ عاقلہ تو وہ ہم پیشہ جماعت ہے کہ جن میں باہم تناصر و تمانع ہو تو اس جماعت نے قاتل کو اس قسم کے معاملہ کرنے سے نہیں روکا بلکہ قاتل کو حفاظت کرنے میں کوتاہی کیا۔ اور خاطی خطا کو جو معذور بھی ہے اس لئے بطور قصاص سزا عذاب دینا یا اس کے مال پر بڑا بوجھ ڈال کر اس سے دیۃ لینا غیر مناسب ہے، لہٰذا کوتاہی کرنیوالی ہم پیشہ جماعت پر دیت لازم ہے۔ کما فی الہدایہ ج ۴ ص ۶۲۹ والاشعۃ ج ۴ ص ۲۴۱۔ اور ہمارے محبوب استاذ شیخ الفقہ والادب اعزاز العلماء حضرت مولانا اعزاز علی صاحبؒ نے فرمایا کہ قتل عمد تو بہت خفیہ طور پر ہوتا ہے اپنے ہم پیشہ جماعت کے درمیان بیٹھ کر نہیں ہوتا۔ ہاں دو شخص کے درمیان مار پیٹ ہوتے ہوتے ناگہانی طور پر بلا قصد قتل خطا تک معاملہ پہنچ جاتا ہے۔ چونکہ قتل کے قصد نہیں ہے اس لئے یہی قتل خطا ہم پیشہ جماعت کے درمیان رہتا ہوا واقع ہو جاتا ہے۔ اب اگر تناصر و تمانع والے ہم پیشہ جماعت پر دیت کا حکم دیا جاوے تو جماعت کے سب مل کر ہر ایک کو اس قسم کے قتل سے روکیں گے کیونکہ انسان اکثر و بیشتر اپنے ہم پیشہ جماعت

حاشیہ: تعریف العاقلۃ وعصبات فیہا وما یتعلق بہا من الاشکال

کے اندر رہتے ہیں۔ اب اگر اسی تناصر و تمانع کے ماتحت سب مل کر سب کو روکیں تو اس قسم کا سنگین معاملہ رونما نہ ہوگا۔ پھر شیخ نے فرمایا کہ عالمگیر کے زمانہ میں دہلی کے بازار میں ایک دوکاندار اور خریدار کے درمیان جھگڑا شروع ہو کر مار پیٹ ہوتے ہوتے خطائی قتل تک نوبت پہنچنے کے جب قریب ہو گیا تو آس پاس کے تمام دوکاندار آکر ان دونوں کے قدم پکڑ کر معافی مانگتے ہوئے جھگڑا بند کر دیا اور وہ لوگ کہنے لگے کہ اس مار پیٹ میں تو عمداً قتل کرنا مقصود نہیں ہوتا لیکن خطاءً تو قتل واقع ہو سکتا ہے۔ اگر خطاءً قتل واقع ہو جاوے تو ہم سب عاقلہ پر دیت لازم آوے گا۔ اس دیت سے بچنے کیلئے ہر ایک کیواسطے اس کی جماعت پہرہ دار بنگئی ورنہ ہر ایک کے پیچھے تو ایک ایک پولیس رکھنا مشکل ہے۔ اب حکومت کا خرچہ کم ہو جاوے گا۔ کُلُّکُمْ رَاعٍ یعنی اپنے کیلئے بھی راعی و ذمہ داری ہو ایسا ہی ہم پیشہ جماعت کے ہر ایک کیلئے بھی۔ ہٰکذا سَمِعْتُہٗ اُذُنَایَ وَوَعَاہُ قَلْبِی۔

بحث الاختلاف فی مصداق العاقلۃ ۱۲

پھر عاقلہ کے مصداق کے متعلق اختلاف یہ ہے کہ شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک رجل کے عاقلہ اسکے قبیلہ ہے لہٰذا رجل کی دیت بھی اسکے قبیلہ پر ہوگا لانہ کان کذلک علی عہد النبیؐ کما فی روایۃ الشعبی قال جعل النبیؐ عقل قریش علی قریش وعقل الانصار علی الانصار چونکہ حضورؐ کے بعد کوئی نبی نہیں ہے اس لئے دیت علی القبیلہ کا حکم منسوخ نہ ہوگا۔ اور حنفیہ کے نزدیک عاقلہ پر جو دیت کا حکم ہے اس عاقلہ سے ہم پیشہ وہ جماعت مراد ہے کہ جن کے درمیان باہمی ناصر و تمانع ہو جسکی تفصیل بحث سابق میں ابھی گذر چکی چنانچہ قاتل اگر حکومت کے کسی دفتر (آفیس) میں کام کرتا ہو تو اس دفتر کے تمام لوگ اس قاتل کے عاقلہ ہیں کما فی الہدایہ۔ والعاقلۃ اہل الدیوان ان کان القاتل من اہل الدیوان یؤخذ من عطایاہم فی ثلث سنین واہل الدیوان ہم الجیش الذین کُتِبَتْ اَسَامِیہِمْ فی الدیوان۔ دلیلنا قضیۃ عمرؓ کما فی روایۃ ابراہیم النخعی قال اوّل من دوّن الدواوین وفرض العطاء وقضی بالدیۃ فی ثلث سنین علی اہل الدیوان ہو عمرؓ وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ من غیر نکیر منہم۔ چنانچہ فتح بیت المقدس کے بعد ۱۵ھ میں حضرت عمرؓ نے ولاۃ اور قضاۃ اور حکومت کے ہر ہر شعبہ کیلئے دیوان اور جرائد مرتب کئے ہیں۔ اس دیوان یعنی دفتر میں جو کام کرتا ہے اسکے عاقلہ اہل دیوان ہونگے۔ اگر کوئی شخص کسی دیوان میں نہ ہو تو اس کا عاقلہ اسکے قبیلہ ہوگا۔ بہرحال عاقلہ کے مصداق اہل دیوان ہونیکی دلیل حضرت عمرؓ کے فیصلہ ہے پھر اسپر صحابہ کرام کے اجماع بھی دلیل ہے۔ ایسا ہی اگر قاتل بازار میں رہنے والا آدمی ہو تو اس کے عاقلہ اہل سوق ہونگے اگر بازاری بھی نہ ہو تو اس کے عاقلہ اسکے رشتہ دار ہونگے۔ اگر رشتہ دار عاجز ہیں تو اہل محلہ ہوگا ورنہ اہل بلدہ ہوں گے۔ کما فی المرقاۃ ج ۲ ص ۲۷۲ **الجواب**: حضور اکرم صلعم اور صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں جو قبیلہ پر دیت ہوتی تھی یہ دیوان قائم ہونیکے قبل کا حکم ہے اس کے بعد عمرؓ کے فیصلہ کیمطابق اہل دیوان پر ثابت ہونیکے متعلق صحابہ کرام کا اجماع متحقق ہوا۔ دراصل دیت اہل نصرۃ پر ہوتی ہے اب دیوان قائم ہونیکے قبل حضورؐ و صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں نصرۃ و قوۃ اپنے قبیلہ کے ذریعہ ہوتی تھی اسلئے دیت قبیلہ پر تھی۔ پھر دیوان قائم ہونیکے بعد قوۃ و نصرۃ دیوان سے حاصل ہونے لگے اس لئے اہل دیوان پر دیت کا فیصلہ کیا گیا۔ اب صحابہ کرام کا اجماع حضورؐ اکرم کے خلاف پر نہیں ہوا جسکو نسخ کہا جاتا ہے۔ بلکہ باعتبار معنی نصرۃ حضورؐ کی موافقت پر اجماع ہوا۔ کما فی الہدایہ۔ ولیس ذلک بنسخ بل ہو تقریر معنیٰ۔ کما فی الہدایہ ج ۴ ص ۶۲۹ وحاشیۃ الموطا مالکؒ ص ۶۷۸

بحث الاختلاف فی الخطاء بالعصا الصغیر والکبیر مع دفع الاشکال الوارد علی ابی حنیفۃ رح ۱۲

عن عبد اللہ بن عمرؓ اَلَا اِنَّ دِیَۃَ الْخَطَاءِ شِبْہِ الْعَمْدِ مَا کَانَ بِالسَّوْطِ وَالْعَصَا الحدیث یہاں قولہ شبہ العمد الخطاء سے بدل ہو کر بیان ہے پھر مَا کَانَ بدل سے بدل ہے اور مِائَۃٌ مِنَ الْاِبِلِ اِنْ کی خبر ہے اسی کتاب کے اندر کچھ قبل بحث الاختلاف فی شبہ العمد میں مفصلاً گذر چکا ہے کہ جسکے حاصل یہ ہے کہ عصا مغیرہ جس سے غالباً

ہلاک ہونا ہو اگر اس عصائے صغیر سے قتل کیا جاوے تو حنفیہ و شوافع کے اجماعی قول کیمطابق وہ شبہ العمد ہے۔ اب جس حجر کبیر و عصا کبیر سے غالباً ہلاک ہو جاتا ہے اگر اس سے قتل کیا جاوے تو اس میں اختلاف ہے کہ جمہور صاحبین و شوافع کے نزدیک وہ قتل عمد میں شامل ہو کر اسمیں قصاص لازم ہے۔ ہر فریق کی دلیل گذر چکی ہے، فراجعہ۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک عصا صغیر کیطرح اگر عصا کبیر سے ہلاک کیا جاوے تو یہ بھی شبہ العمد میں شامل ہو کر قصاص لازم نہیں۔ چنانچہ امام اعظمؒ سے جب سوال کیا گیا کہ بڑے سخت پتھر کے چٹان سے اگر ہلاک کیا جاوے تو قصاص لازم ہوگا یا نہیں اَرَأَیتَ اِن کانت صخرۃ عظیمۃ فقال ابو حنیفۃ رح وان ضربہ بجبل ابا قبیس لا یجب القصاص یہی ہے قتل بالمثقل کے مسئلہ۔ یہاں بحالت اضافت مشہور ترکیب ماتحت بجبل ابی قبیس کہنا چاہئے تھا لیکن امام اعظمؒ نے جب حالت جری میں حالت نصبی کے اعراب جاری کر دیا اسپر بعض جاہلوں نے امام اعظمؒ پر اعراب کے اندر خطا کر کے اشکال قائم کر دیا۔ اس کے متعدد جوابات ہیں۔ چنانچہ قدوری نے کہا کہ بجبل ابی قبیس کے قول امام اعظمؒ سے ثابت نہیں وَلَم یُوجَد فی کتابہ اور اگر امام اعظمؒ سے یہ قول ثابت ہو بھی تو یہ خطا نہیں بلکہ یہ بعض عرب کی لغت ہے کیونکہ بنی الحارث بن کعب اس کے قائل ہیں چنانچہ سیبویہ نے بھی کہا کہ بعض عرب کی لغت کیمطابق کہنا ہی قیاس ہے وقد ورد القرآن بذلک فی قولہ تعالیٰ اِنْ ھٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ۔ اصلہ ھٰذَیْنِ۔ جاہلیت کے شاعر بھی اسی اعراب کے ساتھ متکلم ہیں حیث قال ؎ اِنَّ اَبَاھَا وَاَبَا اَبَاھَا ؛ قَدْ بَلَغَا فِی الْمَجْدِ غَایَتَاھَا۔ یہاں اَبَا اَبِیْھَا کی جگہ میں اَبَا اَبَاھَا کہدیا۔ اب اشکال کرنیوالا بعض جاہل قرآن سے بھی جاہل ہیں اور جاہلیت کے استعمال سے بھی اور جہال العلوم والحکمۃ سے اپنا سر ٹکرا رہے ہیں۔ نیز کسی لفظ میں اگر کچھ اعرابی خلل ہو لیکن خلل فی الاعراب کے ساتھ وہ لفظ اگر معروف و مشہور ہو تو عام لوگوں کو سمجھانے کیلئے اس لفظ کیساتھ تکلم کرنا صحیح بلکہ غایت فصاحت ہے لانہ ابلغ فی تحصیل المقصود۔ چنانچہ اسکے نظیر یہ ہے کہ حضرت علیؓ اپنی غایت فصاحت و بلاغت کے باوجود اپنا نام لکھتے ہوئے علی بن ابوطالب لکھدیا حالانکہ ابی طالب ہونا چاہیے لیکن تفہیم عام کیلئے مشہور لفظ ابوطالب لکھا۔ بہرحال عصا صغیر سے ہلاک کیا جاوے یا کبیر سے دونوں صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک شبہ العمد میں شامل ہو کر قصاص لازم نہ ہونیکے متعلق عبداللہ بن عمرو رضی کی یہ حدیث امام اعظمؒ کی دلیل ہے کیونکہ اس میں بھی صغیر ہو یا کبیر مطلق سوط و عصا سے قتل کو شبہ العمد کہا گیا۔ اب شرح السنۃ میں جو محض دعویٰ کیا گیا کہ عصا سے عصا صغیر مراد ہے وہ دعویٰ بلا دلیل ہو کر حدیث کے اطلاق کو باطل کرتا ہے۔ کما مرّ بھر امام مالکؒ جو شبہ العمد کے منکر ہو کر فرماتے ہیں کہ قتل دو قسم پر ہے، عمد محض و خطا محض۔ یہ حدیث صراحۃً ان پر رد ہے کیونکہ اس میں صراحۃً شبہ العمد ثابت ہے۔ کما فی المرقاۃ ج۴ ص۱۳۹ والتعلیق والہدایہ۔

عن ابی بکر بن محمد رض مَن اعتبط مؤمنا قتلا فانہ قود یدہ :۔ اعتباط کے معنی یہ ہے بلا وجہ بلا قصور قتل کر دینا حاصل یہ کہ کسی مؤمن کو قصداً بلا قصور قتل کر دیا ہو تو وہ قصاص اپنے ہاتھ کا ہے یعنی ہاتھ نے جو بلا وجہ قتل کیا، اس ہاتھ کے فعل قتل کے بدلہ میں قاتل کو قتل کیا جاویگا۔ اور قود انقیاد سے ماخوذ ہے قصاص کو اس لئے قود کہتے ہیں کہ قاتل قصاص کیوقت ولی مقتول کے منقاد ہو جاتا ہے اور رجل کو عورت کے بدلہ میں ایسا ہی عورت کو رجل کے بدلہ میں قصاصاً قتل کئے جانے پر ائمہ کرام کا اتفاق ہے۔

و فی النفس الدیۃ مائۃ من الابل :۔ یعنی قتل عمد کی صورت میں اگر قصاص سے دیت کیطرف عدول کیا ہو تو دیت مائۃ من الابل ہے۔ حسب التفصیل المذکور تو قتل عمد میں تو عدول عن القصاص کی صورت میں دیت ہے اور خطا و شبہ العمد میں تو دیت ہی متعین ہے۔ باقی اسمیں اختلاف ہے کہ دیت کے اندر اونٹ کے بدلہ میں دینار و درہم لیا

بحث وجہ تسمیۃ القصاص قودا وعدول الاعضاء ط۱۲

بحث الاختلاف فی العدول الی الدینار والدراہم

جاویگا یا نہیں۔ شافعیؒ کے نزدیک قاتل کے پاس اگر اونٹ موجود ہو تو بغیر رضامندی طرفین عدول الی الدینار والدرہم نہیں کریگا کما فی ہذہ الروایۃ وفی النفس الدیۃ مائۃ من الابل۔ یہاں مائۃ من الابل کو دیت سے بدل قرار دیکر دیت کے مصداق اونٹ کو بتایا لہٰذا بغیر رضا طرفین عدول جائز نہوگا اور امام اعظم وامحمدؒ کے نزدیک اونٹ موجود ہونیکے باوجود دیت میں دینار ودرہم کیطرف عدول کرنا جائز ہے کما فی ہذہ الروایۃ۔ وعلی اہل الذہب الف دینار۔ یہاں ذہب والا پر الف دینار بتایا چاہے اونٹ موجود ہو یا نہو۔ یعنی مطلقاً الف دینار کا حکم دیا لہٰذا عدول مطلقاً جائز ہوگا۔ **الجواب** اہل الابل پر مائۃ من الابل کے حکم دینے سے عدول نہ کرنا ثابت نہیں ہوتا ہے۔

قولہ وفی الانف اذا اوعب جدعہ:۔ یعنی اگر ناک کو بالکلیہ جڑ سے کاٹ دیا کوئی حصہ باقی نہیں رہا تو پوری دیت ہے یہاں اعضاء انسانی کو کاٹنے کیمتعلق قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ اگر کسی عضو کے جنس منفعت کو کامل طور پر فوت کردے یا انسان کے مقصودی جمال کو کامل طور پر زائل کردے تو پوری مائۃ من الابل کی دیت لازم ہوتی ہے۔ یہاں ازالہ منفعت وازالہ جمال دونوں صورت میں علی الکمال ازالہ کی قید لگایا۔ کیونکہ غیر الکمال ازالہ میں اگرچہ کسی مقصودی عضو کا ازالہ ہو لیکن کل دیت واجب نہیں ہوتی ہے جیسا کہ گونگے آدمی کے لسان اگر کاٹ دے ایسا ہی خصی یا عنین کے ذکر یا وہ ہاتھ جو شل ہوگیا یا لنگڑا آدمی کے پیر یا کانا آدمی کی آنکھ اگر عمداً کاٹ دے تو قصاص نہیں۔ اور خطاءً کاٹنے سے دیت نہیں کیونکہ کاٹنے والا نے جنس منفعت اور جمال کو کامل طور پر فوت نہیں کیا۔ ہاں کسی عادل کی حکومت کے ماتحت بطور تعزیر ضمان لیا جاویگا۔ اب جنس منفعت یا جمال مقصودی کو کمال کے مرتبہ میں فوت کرنے سے پوری دیت واجب ہونیکی وجہ یہ ہے کہ اس سے اتلاف النفس من وجہ ہوتا ہے اور انسان کی عظمت کیوجہ سے کسی انسان کو اتلاف من وجہ کرنا اتلاف من کل وجہ سے ملحق ہے اسلئے دیت بھی پورے طور پر لازم ہوگا۔ اور اس قاعدہ کلیہ کی دلیل قضاء رسول اللہ ﷺ بالدیۃ کلہا فی اللسان والانف، کما فی ہذا الحدیث وفی الانف اذا اوعب جدعہ بالدیۃ مائۃ من الابل۔ اور اس قاعدہ کلیہ سے فروعات کثیرہ متفرع ہوگا اور حدیث کے ہر ہر جملہ بھی سمجھ میں آویگا مثلاً پورا ناک کاٹنے سے کامل طور پر جمال مقصودی کا ازالہ ہوتا ہے اسلئے پوری دیت لازم ہے۔ ناک کے نرم حصہ کو مارن اور سخت حصہ کو قصبہ کہتے ہیں اور طرف بینی کو ارنبہ کہا جاتا ہے۔ اب ناک کی منفعت جو ہواؤں کو جمع کرکے قصبہ راستہ سے دماغ تک پہونچانا ہے یہ منفعت قطع المارن سے فوت ہوجاتی ہے اسلئے قطع المارن سے پوری دیت لازم ہے کما فی روایۃ عبد الرزاق انہ قال فی الانف اذا قطع مارنہ الدیۃ۔ ایسا ہی قطع الارنبہ سے جمال مقصودی کا ازالہ ہوتا ہے اس لئے پوری دیت لازم ہے۔

اور اگر مارن مع قصبۃ الانف کاٹ دیا گیا ہو تو حنفیہ ومالک واحمد کے نزدیک ایک دیت لازم ہے زائد نہیں کما فی ہذا الحدیث اذا قال فی الانف اذا اوعب جدعہ الدیۃ مائۃ من الابل۔ پورا ناک کاٹنے پر ایک دیت کا حکم دیا نیز چونکہ ایک ہڈی ہوکر عضو واحد ہے اسلئے بھی ایک دیت ہونی چاہئے اور شافعیؒ کے نزدیک مارن کاٹنے پر ایک دیت ہے اور قصبہ کاٹنے پر حکومت عدل کے ماتحت الگ ضمان ہوگا کیونکہ صرف مارن کی قطع موجب دیت ہے لہٰذا زائد ای قصبہ میں حکومت عدل کی ضرورت ہے جیسا کہ لسان قطع کرکے اگر قصبہ قطع کیا ہو تو دیت کے بعد حکومت عدل ہوتی ہے۔

الجواب صحیح تر بحدیث کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں اور قیاس بھی قیاس مع الفارق ہے کیونکہ دو عضو یعنی لسان وقصبہ کاٹا اسلئے دیت وحکومت عدل ہے یہاں تو پورا ناک ایک عضو ہے۔ کما فی الہدایہ ص۵۷۲ والمرقاۃ ص۵۷۲ والتعلیق ص۱۴۱

قولہ علیہ السلام وفی الرجل الواحدۃ نصف الدیۃ:۔ بقول شمنی قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ انسان کے

بدن میں جو اعضاء مکرر یعنی دو دو ہوں کالعینین والیدین والرجلین والشفتین والخصیتین والاذنین، اگر دونوں عضو کو کاٹ دیا جاوے تو پوری دیت مائۃ من الابل لازم ہوگی اور اگر دو میں سے کسی ایک کو کاٹ دیا جاوے تو نصف دیت لازم ہوگی۔ ومن ہہنا قولہ علیہ السلام وفی الرجل الواحدۃ نصف الدیۃ وکذا فی العین الواحدۃ نصف الدیۃ۔ اور مأمومہ یعنی جو زخم فوق الدماغ جلدۃ تک پہنچ جاوے ایسا ہی جائفہ یعنی جو زخم راس یا بطن یا ظہر کے جوف تک پہنچے ان دونوں میں پوری دیت کے ایک ثلث کا حکم دیا گیا۔ اور منقلہ یعنی جس زخم کے ذریعہ ہڈی اپنی جگہ سے ہٹ جاوے اسمیں جو خمس عشرۃ من الابل کے حکم دیا گیا۔ طیبیؒ نے کہا اس قسم کی تقدیرات و تعیینات فوق العقل وماوراء الادراک معاملہ ہو کر تعبدی محض ہے تو قیف وسماع کے علاوہ قیاس کو اس میں دخل نہیں۔ کما فی المرقاۃ ص۷۶

عن عمرو بن شعیبؓ لا حِلْفَ فی الاسلام۔ بکسر الحاء وسکون اللام بمعنی معاہدہ۔ اہل جاہلیت ناجائز طور پر فتنہ وقتال وغارتگری پر معاہدہ کرتے تھے وہ اسلام میں نہیں ہے۔ ہاں اہل جاہلیت نصرۃ المظلوم وصلۃ الارحام پر جو عہد و پیمان کرتے تھے اسلام اس کے مخالف نہیں بلکہ اس قسم کے معاہدہ میں اسلام اور شدت کا حکم دیتا ہے لہٰذا جس حِلْفٌ کا انکار کیا اس کا اقرار نہیں۔ فلا تعارض۔ کما فی المرقاۃ ص۷۶ مفصلاً والتعلیق ص۱۴۲

قولہ علیہ السلام دیۃ الکافر نصف دیۃ المسلم۔ یہاں کافر سے ذمی کافر مراد ہے۔ بقول منذر امام مالک و احمد کے نزدیک ذمی کافر کی دیت نصف دیت المسلم ہے کما فی ہذا الحدیث انہ قال دیۃ الکافر نصف دیۃ المسلم اور شافعی و اسحٰق و عکرمہ کے نزدیک ذمی کافر کی دیت مسلمان کی دیت کے ایک ثلث ہے۔ کما روی عبد الرزاق فی مصنفہ عن ابن جریج عن عمرو بن شعیبؓ انہ علیہ السلام فرض علی کل مسلم قتل معاہدا من اہل الکتاب اربعۃ آلاف درہم، چونکہ شوافع وغیرہم کے نزدیک کل دیت بارہ ہزار درہم ہے تو یہاں ذمی کی دیت چار ہزار مقرر کرنے سے ثلث دیت کو مقرر کرنا ہوا۔ اور حنفیہ و ثوری کے نزدیک مسلمان اور ذمی کی دیت ایک برابر ہے کما فی الہدایہ۔ لحدیث اخرجہ ابو داود عن سعید بن المسیبؓ انہ قال دیۃ کل ذی عہد فی عہدہ الف دینار۔ جیسا کہ مسلمان کی کل دیت الف دینار ہے حضور اکرمؐ نے ذمی کی دیت بھی الف دینار قرار دیا معلوم ہوا کہ دونوں کی دیت ایک برابر ہے۔ وروی ابو داود فی مراسیلہ بسند صحیح عن ربیعۃ بن عبد الرحمٰن قال کان عقل ای دیۃ الذمی مثل عقل المسلم فی زمن النبیؐ وزمن ابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ۔ وروی عبد الرزاق عن ابن مسعودؓ قال دیۃ المعاہد مثل دیۃ المسلم۔ وروی عبد الرزاق عن علیؓ انہ قال دیۃ کل ذمی مثل دیۃ المسلم۔ قال ابو حنیفہ وہو قولی نیز حر المسلم کیطرح ذمی بھی حر معصوم الدم ہے لہٰذا مسلمان کی دیت کیطرح ذمی کی دیت بھی کامل طور پر ہوگی۔ قولہ تعالیٰ وان کان من قوم بینکم وبینہم میثاق فدیۃ مسلمۃ الی اہلہ۔ آیت سابقہ میں مسلمان کی جو دیت مذکور ہے اس آیت میں دیۃ المؤمن کی طرح ذمی کی دیت بھی کامل طور پر دینا مراد ہے جزو احد کیذ ربعہ نصف یا ثلث کی قید لگانا خلاف اصول ہے۔ عن علیؓ قال انما بذلوا الجزیۃ لیکون دماہم کدمائنا واموالہم کاموالنا۔ فلما کان زمن معاویۃ جعل دیۃ الذمی نصف دیۃ المسلم وکان قبل معاویۃ رضؓ فی عہد النبیؐ والی بکر وعمر وعثمان وعلیؓ ودیۃ الذمی مثل دیۃ المسلم کما قالہ ابن مسعودؓ وہو قول الشعبیؒ والنخعی ومجاہد وہو مذہب عمرؓ وابن مسعودؓ۔ **الجواب** صاحب ہدایہ نے امام مالک و احمد کی حدیث کا جواب دیا کہ وما رواینا ہ اشہر مما رواہ مالکؒ فانہ ظہر بہ عمل الصحابۃؓ یعنی حنفیہ نے متعدد طریقہ سے دیۃ الذمی مثل دیۃ المسلم ہونیکو روایت کیا اسپر خلفاء راشدین وجمہور صحابہ کا عمل پایا گیا لہٰذا حنفیہ کی روایت کردہ مالکؒ کی حدیث کی بہ نسبت زیادہ مشہور ہے، اس لئے حنفیہ کی حدیث راجح ہے اور صاحب ہدایہ نے شافعی کی حدیث کا جواب دیا کہ ما رواہ الشافعیؒ لم یعرف روایتہ ولم یذکر فی کتب الحدیث۔ یعنی اس حدیث کی روایت غیر معروف ہیں

فلا یحتج بہ۔ اور مجموعی طور پر نصف دیۃ اور ثلث دیۃ کی احادیث کا اجمالی جواب یہ ہے کہ چھ نمبر کی دلیل میں جو آیت کیذ یعنی مساوی ہونا ثابت کیا گیا اس کے مقابلہ میں خبر واحد حجت نہیں۔ یا صحیح حدیث میں جو اموالہم کا موالہا و دماہم کدماءنا، وارد ہو کر اموال و دماء میں ذمی اور مسلمان کے درمیان مساوات ثابت کی گئی اس حدیث کے ذریعہ مالک و شافعی کی دونوں حدیث منسوخ ہیں کما فی تقریر مولانا یحیی المرحوم۔ ہکذا فی البذل ج۱ ص۱۸۶ والہدایہ ج۴ ص۵۶۹ والمرقاۃ ج۷ ص۷۹ والتعلیق ج۴ ص۱۴۳۔ لاجلب ولاجنب کی تحقیق بحث کتاب الزکوۃ ص۔ میں گذر چکی۔ فراجعہ۔

عن خشف بن مالك عن ابن مسعودؓ قال قضى رسول الله فى دية الخطاء الحديث

بذل المجہود ج۱۶ ص۱۵۱ میں ہے کہ شعبی، نخعی، حسن بصری و اسحٰق بن راہویہ سے مروی ہے کہ قتل خطا کی دیت میں مائۃ من الابل ارباعًا دیا جاوے گا یعنی چار قسم کے اونٹ ملا کر ایکسو دیا جاویگا یعنی پچیس جذعہ، پچیس حقہ، پچیس بنات لبون، پچیس بنات مخاض۔ کما ہو مروی عن علی بن ابی طالبؓ فی ابی داؤد۔ لیکن بقول صاحب التعلیق ج۴ ص۱۴۳ قتل خطا کی دیت اخماسًا کی صورت سے مائۃ من الابل پر اثلاثًا اربعۃ کا اتفاق ہے یعنی پانچ قسم کے اونٹ ملا کر ایک سو دینا ہے۔ یعنی بیس بنت مخاض ای وہ مونث اونٹنی جسکا دوسرا سال شروع ہوا ہو۔ اور بیس ابن مخاض یعنی وہ نر اونٹ جس کا دوسرا سال شروع ہوا ہو۔ اور بیس بنت لبون یعنی وہ مونث اونٹنی جسکے تیسرا سال شروع ہوا ہو۔ اور بیس جذعہ، وہ اونٹنی کہ جسکے پانچواں برس شروع ہوا ہو اور بیس حقہ، وہ اونٹنی کہ جسکے چوتھا برس شروع ہوا ہو۔ لحدیث خشف بن مالکؓ عن ابن مسعودؓ قال قضى النبىؐ فى دية الخطاء عشرين بنت مخاض وعشرين ابن مخاض ذكور وعشرين بنت لبون وعشرين جذعةً وعشرين حقةً۔ رواہ الترمذی وابوداؤد والنسائی۔ اب دیۃ الخطا کے متعلق اخماسًا مائۃ من الابل پر ائمہ مجتہدین امام اعظمؒ و مالکؒ و شافعی و احمدؒ کے اتفاق کے بعد ان ... کے درمیان اصناف اقسام میں اختلاف یہ ہے کہ لیث ہو مالک و شوافع کے نزدیک عشرون ابن مخاض کی جگہ میں عشرون ابن لبون ہوگا۔ کما روی فی شرح السنۃ ان النبیؐ وَدٰی قتیل خیبر بمائۃ من الابل الصدقۃ ولیس فی اسنان ابل الصدقۃ ابن مخاض انما فیہا ابن لبون۔ معلوم ہوا کہ ابن مخاض کی جگہ میں ابن لبون دیئے ہیں۔ وہو قول مالکؒ والشافعیؒ لیکن امام اعظم و احمد کے نزدیک دیۃ الخطا میں اخماسًا مائۃ من الابل کے اندر عشرون ابن لبون نہیں ہوگا بلکہ عشرون ابن مخاض ہوگا۔ لحدیث خشف بن مالکؓ عن ابن مسعودؓ قال قضى النبىؐ الحدیث، قد مر الآن

الجواب:۔ شعبی و نخعی وغیرہ نے جو کہا کہ مائۃ من الابل ارباعًا ہوگا جسکے لئے حضرت علیؓ کے قول سے استدلال کئے ہیں جواب یہ کہ حدیث مرفوع کے مقابلہ میں حدیث موقوف حجت نہیں۔ نیز اس کے سند میں عاصم بن حمزہ اکثر محدثین کے نزدیک متکلم فیہ ہے کما قالہ المنذری۔ اور مالک، شافعی و لیث نے جو شرح السنۃ کی حدیث لائے کہ ولیس فی اسنان الابل الصدقۃ ابن مخاض انما فیہا ابن لبون۔ جواب یہ کہ معلوم ہوا کہ ابن مخاض موجود نہ ہونیکے عذر کی بناء پر ابن مخاض کی جگہ ابن لبون دیئے ہیں ورنہ ابن مخاض دینا ہی اصل ہے جو حنفیہ و احمد کا قول ہے۔ انہوں کی روایات کے مقابلہ میں حنفیہ نے جو ابن مسعودؓ کی روایت کو ترجیح دیا۔ وجہ یہ کہ ابن مسعودؓ افقہ ہیں و روایۃ الفقیہ اولی من غیرہ۔ و روایات الآخرین متعارضۃ مع کونہما من راو واحد۔ ولان مقتضی روایۃ ابن مسعودؓ اخف من مقتضیات الروایات الآخر وکان النبیؐ یحب التخفیف فی امثال ذلک۔ **الاعتراض**۔ یہاں جو اشکال کیا گیا کہ حنفیہ کے موافق حدیث بقول صحیح ابن مسعودؓ پر موقوف ہے جواب یہ کہ اس قسم کے طعن و اعتراض کی غرض اپنے مذہب کی تقریر ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۸۱ لعل غرضہ فی الطعن تقریر مذہبہ۔ تو اولًا جواب یہ کہ اپنے مذہب کے خاطر طعن کرنا ہی فاسد ہے والبناء علی الفاسد فاسد۔ ثانیًا جواب یہ کہ اگر موقوف ہونا تسلیم کیا جاوے تو کوئی ضرر نہیں کیونکہ تقادیر کی متعلقہ موقوف حدیث حکمًا مرفوع ہوتا ہے کیونکہ مقادیر قیاس سے

معلوم نہیں ہوتا۔ نیز اصول حدیث کا مسلمہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی حدیث مرفوعاً و موقوفاً ثابت ہو تو مرفوع شمار کیا جاویگا پھر اعتراض کیا گیا کہ حنفیہ کے موافق اس حدیث کے راوی خشف بن مالک مجہول ہیں جواب یہ کہ خشف راوی نے حضرت عمرو ابن مسعودؓ اور اپنے باپ مالک سے روایت کئے ہیں لہٰذا مجہول نہیں بلکہ معروف ہے بقاعدہ اصول دو مشہور سے روایت کرنیوالا راوی مجہول نہیں ہوتا۔ قول الخطابی عن البخاری ان خشفاً سمع عمرو ابن مسعودؓ لا یجعلہ من المشہورین۔ جواب یہ کہ لا یجعلہ من المشہورین لکن یخرجہ من المجہولین۔ تورپشتیؒ نے بطور تعجب کے کہا کہ امام بغوی نے موقوفاً ہی سہی حدیث ابن مسعودؓ کو صحیح بتا کر خشف راوی پر طعن کرنیکے لئے کیسے بیٹھ گئے۔ شرح السنۃ کی حدیث کے جواب تو گذر گیا۔ کما فی المرقاۃ ص۸۱ ج۷ والبذل ص۱۶۱ ج۲ والتعلیق ص۱۴۲ ج۴ وغیرہ ذلک

عن عمرو بن شعیبؓ وعلی اہل البقرۃ مائتی بقرۃ۔ دیت کے اندر اصل کونسی چیز ہے اسکے متعلق اختلاف ہے چنانچہ شافعی و ابن المنذر کے نزدیک جو احمد کا ایک قول ہے کہ دیت کے اندر فقط ابل ہی اصل ہے قیمتہا بالغۃ ما بلغت۔ کما فی حدیث عبداللہ بن عمروؓ انہ قال الا ان دیۃ الخطاء شبہ العمد مائۃ من الابل الحدیث۔ نیز ابل مجمع علیہ ہو کر متیقن ہے لہٰذا ابل کو اصل قرار دیا جاویگا۔ اور صاحبین کے نزدیک دیت کے اندر اصل چھ چیزیں ہیں یعنی ابل و ذہب یعنی دینار و فضہ یعنی درہم والبقرۃ مائتا بقرۃ والغنم الفا شاۃ والحلۃ یعنی ایک جوڑا کپڑا۔ ازار و رداء۔ لہٰذا الحدیث عن عمرو بن شعیبؓ اور مالکیہ کے نزدیک تفصیل ہے کہ اگر قاتل اہل بوادی و العمود سے ہو یعنی دیہات میں رہنے والا اور خیمہ قائم کر کے رہنے والا ہو تو اصل دیت ابل ہے وان کان القاتل من اہل الذہب کاہل الشام ومصر فاصل الدیۃ الف دینار وان کان من اہل الفضۃ کاہل خراسان وفارس والعراق فاثنا عشر الف درہم (ای علی وزن ستۃ وعشرۃ آلاف درہم علی وزن سبعۃ فلا تعارض بین الروایات کما مر قریبا) یعنی قاتل کے مناسب حال اصل دیت کے حکم ہوگا کما فی روایۃ ان عمر جعل علی اہل کل مال منہا۔ اور امام اعظمؒ و احمدؒ کے نزدیک جو شافعیؒ کا قول قدیم ہے کہ دیت کے اصل تین چیزیں ہیں یعنی ابل و ذہب و فضہ۔ کما فی روایۃ ابی بکر بن محمد فی النفس الدیۃ مائۃ من الابل۔ اس سے تو دیت کے اندر ابل ثابت ہوا۔ پھر بیہقی کی روایت میں ہے قال محمد بلغنا عن عمر رضی اللہ عنہ فرض علی اہل الذہب فی الدیۃ الف دینار ومن الورق عشرۃ آلاف درہم۔ اس سے ذہب و فضہ دینا ثابت ہوا۔ کما فی الہدایہ ولا تثبت الدیۃ الا من ہذا الانواع الثلثۃ عند ابی حنیفۃؒ۔ **الجواب**:۔ شافعیؒ کی حدیث سے دیت کے مصادیق ثلثہ میں سے ابل کا ایک مصداق ہونا تو ثابت ہے جسکو حنفیہ بھی کہتے ہیں لیکن دیت کے مصداق صرف ابل ہو کر اصل دیت ابل کے اندر منحصر ہونا ثابت نہیں۔ صحیح و صریح حدیث کے ذریعہ ذہب و فضہ بھی اصل دیت ہونا امر متیقن ہے۔ **الجواب**:۔ صاحبین نے جو اصل دیت اشیاء ستہ کو قرار دیکر عمرو بن شعیبؓ کی اس حدیث کو لائے ہیں، جواب یہ کہ دیت کے مصداق بننے کیلئے ایسی چیز کو معین کیا جاویگا جسکی مالیت اور قیمت معلوم ہو بقر و غنم و حلہ بحسب اختلاف لازمنہ ان چیزوں کی قیمت مختلف ہو کر یہ تینوں چیز مجہول المالیۃ ہے لہٰذا اصل دیت نہیں بن سکتا۔ ہاں ابل کی قیمت بھی مختلف ہو کر مجہول المالیۃ ہے لیکن ابل اصل دیت ہونا احادیث کثیرہ مشہورہ سے ثابت ہے اسلئے مافوق العقل معاملہ ہونیکی حیثیت سے ابل کو اصل دیت قرار دیا گیا۔ **الجواب**:۔ مالکیہ کی حدیث میں جو علی اہل کل مال وارد ہے، اس مال سے ابل و ذہب و فضہ مراد ہے تاکہ احادیث میں تعارض نہ ہو۔ کما فی المرقاۃ ص۸۳ ج۷

عن عمرو بن شعیبؓ ان عقل المرأۃ بین عصبتہا۔ یہاں امرأۃ سے ای قاتلۃ اور مقتولہ مراد لے کر دو معنی کے احتمال ہے۔ اول معنی تورپشتیؒ سے منقول ہے کہ امرأۃ جانیہ کی جنایت کیوجہ سے جو دیت لازم ہوگی امرأۃ جانیہ کا عصبہ اس دیت کو تحمل کرے گا یعنی عصبہ اس دیت کو ادا کریگا۔ اور امرأۃ جانیہ عبد جانی کیطرح نہیں ہے۔ کیونکہ عبد کی جنایت کے بعد عبد کے عاقلہ دیت ادا نہیں کرتے ہیں بلکہ عبد کی ذات سے اس جنایت کے تعلق ہوگا۔ چنانچہ لفظ عصبہ اس معنی کی تائید بھی کرتا ہے۔ کیونکہ عصبہ ہی دیت ادا کرتا ہے۔ اور معنی ثانی جو اشرف کا قول ہے کہ امرأۃ سے مقتولہ مراد ہے یعنی امرأۃ مقتولہ کے دوسرے اموال کیطرح امرأۃ

مقتولہ کی دیت بھی اس کے وارثین کے درمیان تقسیم ہوکر نہ کر ہوگا۔ یہ معنی ثانی حدیث کے آئندہ جملہ کیساتھ مناسبت رکھتا ہے ای قولہ علیہ السلام ولا یرث القاتل شیئا۔ کیونکہ جب یہ بیان کیا گیا کہ امرأۃ مقتولہ کی دیت اسکے وارثین کو ملے گا تو اس سے وہم ہوسکتا ہے کہ وارثین کے عموم کے اندر تو مقتولہ کے قاتل بھی شامل ہیں تو شاید قاتل کو بھی ملے گا اس کو رد کرنیکے لئے فرمایا کہ قاتل کسی چیز کا وارث نہیں ہوگا۔ کما فی المرقاۃ ج۴ ص۲۴۷ والتعلیق ج۴ ص۱۴۵ والاشعۃ ج۴ ص۲۴۷۔

وعنہ قضی النبیؐ فی العین القائمۃ السادۃ لمکانہا بثلث الدیۃ۔ ابن الملک نے کہا کہ آنکھ پر ایسے زخم لگا کہ جس سے آنکھ کی بینائی تو زائل ہوگئی لیکن آنکھ اپنی جگہ پر صحیح وسالم باقی ہے اور رجال الوجہ میں بھی کوئی خلل نہ آیا ہو تو اسمیں ثلث الدیۃ کا حکم ہے کما ہو مذہب اسحٰق بن راہویہ۔ لیکن عامۂ فقہاء مجتہدین مذکورہ صورت میں حکومت العدل کو واجب کرتے ہیں۔ کیونکہ آنکھ کی منفعت کامل طور پر زائل نہیں ہوئی اسلئے حکومت العدل کے حکم جاری ہوگا جیسا کہ ضرب لگانے سے اگر دانت سیاہ ہوگیا تو اسمیں بھی حکومت العدل واجب ہے۔ اور شرح السنۃ میں ہے کہ حکومت العدل کا معنی یہ ہے کہ اگر جسپر زخم لگایا گیا ای مجروح اگر عبد ہوتا تو اس قسم کے زخم لگانے سے اس کی قیمت میں جسقدر کم ہوجاتا اسی مقدار کی دیت دینا واجب ہوگا۔ مثلاً ایکسو روپیہ قیمت سے کم ہوجاوے تو دیت میں ایک سو روپیہ دیگا۔ یہی تفسیر طحاوی و حلوانی کی ہے۔ **الجواب**: تو پشتی ہونے کہا کہ ثلث الدیۃ کی حدیث متکلم فیہ ہے لہٰذا قابل استدلال نہیں۔ یا حضورؐ نے جو ثلث الدیۃ کا فیصلہ کیا یہ شرعی قاعدۂ کلیہ کے طور پر نہیں بلکہ حکومت عدل کے طور پر ہے۔ کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ دونوں آنکھ میں پوری دیت ای مائۃ من الابل ہے۔ اور ایک آنکھ میں نصف دیت ای خمسون ابلاً ہے۔ یہاں جو ثلث الدیۃ کا حکم ہے یہ بطور کلیہ نہیں۔ کما فی المرقاۃ ج۴ ص۲۴۷ والتعلیق ج۴ ص۱۴۵ والاشعۃ ج۴ ص۲۴۷ والبذل۔

عن سعید بن المسیبؒ انہ علیہ السلام قضی فی الجنین یقتل فی بطن امہ۔ الحدیث۔ مرقاۃ وغیرہ میں ہے کہ اکثر ائمہ فقہاء کرام کا اسپر اتفاق ہے کہ وجوب قدر غرہ عبد ہو یا امہ جسکی قیمت خمسمائۃ درہم ہو، اس وجوب میں جنین ذکر ہو یا مؤنث برابر ہے۔ یعنی جنین ذکر ہو یا مؤنث ہر ایک کیلئے بالاتفاق غرہ واجب ہے۔ لاطلاق قولہ علیہ السلام فی الجنین غرۃ عبد او امۃ قیمتہ خمسمائۃ درہم۔ اور ابن المنذر نے کہا کہ اگر عورت سے زندہ جنین ساقط ہوکر مرگیا ہو تو اس صورت میں بھی بالاتفاق کامل دیت واجب ہے کیونکہ اس ضارب نے ماں پر جو ضرب سابق کیا اسکی وجہ سے زندہ جنین کو مار ڈالا۔ لیکن اختلاف اسمیں ہے کہ اس زندہ جنین کی حیوٰۃ کیسے معلوم ہو۔ چنانچہ شافعی، احمد، مالک، زہری، قتادہ اور اسحٰق وغیرہم کے نزدیک صرف استہلال یعنی ساقط ہوکر بچہ کے رونے سے آثار حیوٰۃ معلوم ہوگا۔ کیونکہ جنین کے غیر سے وارث ہونا اور غیر جنین جنین سے وارث ہونیکے معاملہ کو استہلال پر مرتب کئے ہیں معلوم ہوا کہ استہلال ہی آثار حیوٰۃ معلوم کرنیکا واحد ذریعہ ہے۔ اور حنفیہ اپنی فقہی حکیمانہ طبیعت کے ماتحت اصول کلی کے طور پر فرماتے ہیں کہ جو بھی چیز حیوٰۃ پر دلالت کرے اسکے حیوٰۃ ثابت ہوگی۔ وہ استہلال ہو یا رضاع ای دودھ پینا یا سانس لینا یا چھینکنا وغیرہ کیونکہ استہلال جس وجہ سے حیوٰۃ پر دلالت کرتا ہے وہ وجہ ان چیزوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ **الجواب** حدیث میں جو استہلال کو مدار وراثت قرار دیا وہاں بھی آثار حیوٰۃ معلوم ہونیکی وجہ سے ہے ان چیزوں سے بھی تو آثار حیوٰۃ معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال استہلال والی حدیث پر بھی تو حنفیہ کا عمل ہے۔ ہاں اس سے اصول کلی کا کال کرتنقیح مناط کرتے ہوئے حکم کو عام کرتے ہیں۔ جزاہم اللہ خیر الجزاء۔ پھر جنین ماں کے پیٹ سے ساقط ہونیکے متعلق تو ایک صورت گذر چکی ہے، ای ان القتہ حیا ثم مات ففیہ دیۃ کاملۃ۔ اور ثانی صورت یہ ہے کہ ماں زندہ رہنے کی حالت میں اگر جنین مردہ ساقط ہوجاوے۔ پھر ماں مرجاوے تو ضارب کے ذمہ قتل لام کیوجہ سے دیت ہے اور جنین کیوجہ سے غرہ۔ لانہ قد صح انہ

عند العین القائمۃ السادۃ لمکانہا ثلث الدیۃ وفی معنی علی ما فی الاختلاف فی الدیۃ ۳

عند القتل الاربعۃ فی الجنین موتہ کالاختلاف فی آثار الحیوٰۃ ۳

قضیٰ فی ہذہ الصورۃ بالدیۃ والغرۃ۔ رواہ الطبرانی فی معجمہ۔ ثالث صورت یہ ہے کہ ضرب کیوجہ سے ماں مرگئی پھر جنین زندہ نکلنے کے بعد مرگیا تو اس صورت میں ماں اور جنین کیلئے دو دیت دینا لازم ہے۔ لانہ قاتل شخصین۔ رابع صورت یہ کہ ضرب کیوجہ سے ماں مرگئی پھر جنین مردہ ساقط ہوا۔ اس میں اختلاف ہے کہ شافعی کے نزدیک ماں کیلئے دیت دینا پڑیگا اور جنین کیلئے غرۃ۔ کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ جنین کی موت بھی اس ضرب کیوجہ سے ہے جس ضرب سے ماں مرگئی۔ لہٰذا ثالث صورت کیطرح یہاں بھی دو چیز لازم ہے یعنی دیت وغرۃ۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک ماں کیلئے تو دیت دینا واجب ہے، جو اجماعی مسئلہ ہے لیکن جنین کیلئے کوئی چیز نہیں، لاشئی فی الجنین۔ کیونکہ موت الجنین کے دو سرا سبب متحقق ہوا یعنی ماں کے مرجانے کیوجہ سے جنین کے موت واقع ہوا کیونکہ جنین کا سانس لینا ماں کے سانس لینے کیوجہ سے ہوتا ہے۔ جب ماں مرگئی گویا کہ جنین کے گلا گھونٹ دیا گیا۔ اب یقینی طور پر معلوم نہ ہوسکا کہ دو سبب میں سے کس سبب کی بنا پر جنین کی موت واقع ہوئی فلایجب الضمان بالشک۔ کما فی الہدایہ ص۵۸۳ والمرقاۃ ص۸۹ وابندل وغیرذلک۔ واضح ہو کہ ناقص الخلقت نومولود بچہ ماقبل کے احکام مذکورہ کے اعتبار سے کامل الخلقت جنین تام کیطرح ہے۔ اور اس حدیث میں جو سجع یعنی مسجع عبارت پر انکار وارد ہے اس سے وہ مسجع مراد ہے کہ جو حکم شرع کے مقابلہ میں اپنے باطل عقیدہ کی ترویج کیلئے ہو ورنہ نفس سجع مذموم نہیں۔ کیونکہ حضور اکرم صلعم کے کلام میں سجع بکثرت وارد ہے جیسا کہ آنعلیہ السلام قال اللّٰھم انی اعوذبک من علم لاینفع، ومن قلب لایخشع ومن نفس لاتشبع ومن دعاء لایسمع ومن ھؤلاء الاربع۔ کما فی المرقاۃ ص۸۹ والتعلیق

بَابُ مَا لَا یُضْمَنُ مِنَ الْجِنَایَات

الجنایات، جنایۃ کی جمع، ہر وہ شر کہ جسکو احداث یعنی اختیار کیا ہو لیکن عرفاً خاص معنی کے لئے مستعمل ہے۔ یعنی حرام فعل اختیار کرنیکو جنایت کہا جاتا ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۸۹۔

عن ابی ھریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال العجماء جرحھا جبار۔ ای ھدر، اس حدیث کے چاروں جملوں کے متعلق چاروں بحث یعنی بحث قولہ العجماء جرحھا جبار، والبئر جبار والمعدن جبار، وبحث الاختلاف فی الرکاز بحث الاختلاف فی خمس المعدن، وبحث الاختلاف فی الانواع الثلثۃ للمعدن۔ ان تمام بحثوں کی تحقیق مع الدلائل تفصیلی طور پر اسی کتاب تنظیم الاشتات ص۱۶ سے ص۱۲ تک مرتباً مذکور ہے۔ اعادہ کی قوۃ وفرصت نہیں۔

عن یعلی بن امیہ غزوت مع رسول اللہ صلعم جیش العسرۃ۔ جیش العسرۃ سے غزوہ تبوک مراد ہے کہ جسکے لئے حضور اکرم ۱۵ ماہ رجب المرجب ۹ھ میں تیس ہزار لشکر لیکر مدینہ سے روانہ ہوئے اسی غزوہ میں حضرت عثمان رضؓ نے نو سو اونٹ اور سو گھوڑے مع ساز وسامان اور ایک ہزار دینار چندہ دیئے تھے۔ ابوبکر صدیق رضؓ نے گھر کا تمام مال واسباب لے کر چندہ میں دیئے ہیں۔ اور کہا کہ بال بچوں کو خدا کے سپرد کرتا ہوں۔ اور حضرت عمر رضؓ نے مال واسباب کے نصف چندہ میں دیا۔ اسکے اگلے سال خشک سالی تھی اس لئے صحابہ کرام کی مالی حالت کمزور تھی۔ ۹ھ میں فصل اور پیداوار اچھی ہوئی تھی اور اسکے کاٹنے کا وقت بھی آچکا تھا۔ اور گرمی بھی حد سے زائد تھی، ساز وسامان اور سواری بھی کم تھی۔ اس وجہ سے اس شدت گرمی میں اپنے فصلوں کو چھوڑ کر جانا طبعاً ناگوار ہوتا تھا۔ ان وجوہات کی بنا پر غزوہ تبوک کو جیش العسرۃ کہا جاتا ہے تفصیلی واقعہ تاریخی کتابوں میں ہے۔ کما فی تاریخ الاسلام ص۲۳۳۔

قولہ علیہ السلام ایدعیدہ فی فیک الحدیث:۔ یہاں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ اگر کسی دوسرے کے جان پر یا اسکے کسی عضو پر یا اس کے مال پر یا اس کے اہل وعیال پر اپنے اختیار سے حملہ کیا تو اس حملہ کو دفع کرنا جائز بلکہ واجب ہے۔

کیونکہ دفع کرنیوالا دفع کرنے پر مجبور ہے اس وجہ سے دفع کرنیوالے پر کوئی ضمان نہیں۔ چنانچہ شرح السنۃ میں ہے کہ اگر کسی رجل نے کسی عورت سے بدفعلی کا ارادہ کیا ہو تو اس عورت نے اپنے نفس سے اس رجل کو دفع کرتے ہوئے اگر اس رجل کو قطع بھی کر دے تو اس عورت پر ضمان نہیں ہے۔ ایسا ہی ایک مقدمہ حضرت عمرؓ کے دربار میں دائر کیا تھا: انّ امرأۃ تحتطب فاتبعہا رجل فراودھا عن نفسہا فرمتہ بحجر فقتلتہ فقال عمرؓ ھذا قتیل اللہ واللہ لایودی ابدًا وکذا من قصد مالہ ودمہ واھلہ فلہ دفع القاصد ومقاتلتہ۔ ہاں مناسب یہ ہے کہ الاحسن فالاحسن صوت سے دفع کرے اور اگر مقاتلہ کے بغیر باز نہ آوے اور اس قصد کرنیوالے کو قتل کر دے تو اس کا دم ساقط الاعتبار ہے۔ کما فی المرقاۃ ج۵ ص۵۱ والاشعۃ ج۳ ص۲۵

وعنہ ونساء کاسیات عاریات ممیلات مائلات، الحدیث۔ یہاں دو قوم کے متعلق جو فرمایا کہ لم ارہما وفی روایۃ لم آرہم بعد۔ یعنی ان دونوں قوم کو اب تک یعنی حضور کے مبارک زمانہ تک نہیں دیکھا اس لئے کہ وہ پاک پاکیزہ زمانہ تھا اس کے بعد وہ دونوں قوم حادث ہوئیں۔ قولہ کاسیات ای من نعمۃ اللہ وعاریات من شکرہا یعنی اللہ کی نعمت میں بھرپور کر شکر سے خالی ہیں۔ یا مراد یہ کہ اپنے حسن وجمال کو ظاہر کرنے کیلئے اپنے بعض بدن کو ستر اور دوسرے بعض کو مکشوف ای کھلا ہوا رکھتے ہیں یا مراد یہ کہ ایسے باریک کپڑا پہنتے ہیں کہ جس سے بدن کی ہیئت وکیفیت اور رنگ نمایاں ہو فانہن وان کنّ کاسیات للثیاب عاریات فی الحقیقۃ۔ یا مراد یہ کہ زیور وغیرہ سے اگرچہ آراستہ ہو لیکن لباس التقویٰ سے خالی ہے ومنہ قولہ علیہ السلام رُبّ کاسیات فی الدنیا عاریات فی العقبیٰ۔ ممیلات یعنی قلوب الرجال کو اپنے طرف مائل کرنیوالی ہو یا گھونگھٹ کو اپنے سر سے مائل کرکے چہرہ کی زینت ظاہر کرنیکے لئے چہرہ کو مکشوف رکھنے والی ہو، یا غیر کو اپنے فعل مذموم کیطرف مائل کرنیوالی ہو مائلات، یعنی رجال کیطرف اپنے قلب سے یعنی قلبی طور پر مائل ہونیوالی ہو۔ یا اپنے قوالب یعنی جسم سے مائل ہونیوالی ہو، یا اپنی رفتار وگفتار میں ناز ونزاکت ظاہر کرنیوالی ہو۔ یا پاکدامنی اور عفت سے مائل ای ہٹ جانیوالی ہو۔ یا فسق وفجور ہوائے نفسانی کیطرف مائل ہونیوالی ہو۔ طیبیؒ نے کہا کہ اس قسم کے اوصاف کیساتھ متصف رجال کا ذکر اختصاراً نہیں کیا ورنہ حکم ایک ہے۔ قاضیؒ نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ پاکدامن عورت جو وقت جنت کی خوشبو پاویں اور جنت میں داخل ہوویں کاسیات عاریات اس وقت داخل نہیں ہونگی بلکہ اس کے بعد دخول ہوگا بالکلیہ عدم دخول مراد نہیں لقولہ علیہ السلام فی حدیث ابی ذرؓ وان زنی وان سرق۔ یا یہاں عدم دخول کا حکم استحلال پر مبنی ہے۔ یا زجر وتغلیظ مراد ہے۔ یا ممکن انہن لایجدن ریحہا وان دخلن فی آخر الامر۔ کما فی المرقاۃ ج۲ ص۹۶ والتعلیق ج۴ ص۱۵۰ والاشعۃ ج۳ ص۲۵۴

وعنہ فان اللہ خلق آدم علی صورتہ۔ یہاں صورتہ کے ضمیر کے مرجع کیمتعلق متعدد قول و توجیہات ہیں۔ ابن الجوزی کا قول یہ ہے کہ ہٗ ضمیر آدم کیطرف راجع ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے آدم کو آدم کی صورت پر پیدا کیا۔ اب اشکال یہ ہوگا کہ ہر ایک کو تو اس کی صورت پر پیدا کیا آدمؑ کی کیا خصوصیت ہے۔ جواب یہ کہ یہاں مراد یہ ہے کہ آدم کو اپنے خاص اس صورت پر پیدا کیا جو ابتداءً فطرت سے انکے عمر کے اختتام تک ایک حالت پر رہی کسی قسم کے تغیر وتبدل نہیں آیا۔ بخلاف دوسرے لوگوں کے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اوّلاً نطفہ تھا پھر علقہ ای خون بستہ پھر مضغہ ای گوشت کے ٹکڑا۔ پھر گوشت سے خالی عظام واعصاب بنا، پھر گوشت لپٹا ہوا عظام واعصاب، پھر غیر ذی روح جوان پھر ذی روح۔ والایثار فی قولہ تعالیٰ ثم انشأناہ خلقًا آخر، ای خلقًا ذا روح، پھر دودھ پیتے ہوئے مولود، پھر طفل پھر مراہق ای قریب البلوغ پھر شاب پھر کھل، پھر شیخ۔ حضرت آدمؑ ان تغیرات سے پاک ہیں۔ بلکہ وہاں کن فیکون کا معاملہ ہے تم قال لہ کن فیکون۔ یا ہٗ ضمیر مضروب کیطرف راجع ہے۔ قال الشیخ محی الدین وہو روایۃ مسلم یعنی اللہ تعالیٰ نے آدمؑ کو اس مضروب کی صورت پر پیدا کیا کہ جسے مارا جا رہا ہے معلوم ہوا کہ آدمؑ اور مضروب دونوں کی

صورت تشبیہا ایک ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ تمام صورتوں کے مظہر چہرہ ہے۔ لہٰذا چہرہ پر مارنے سے پرہیز کرنا چاہیے۔ یا وہ ضمیر روحہٗ کیطرف راجع ہے۔ مراد یہ ہے کہ جیسا کہ چہرہ مجمع المحاسن والحواس والادراکات ہے اور تمام اعضاء سے اشرف ہے اسلئے چہرہ پر مارنے سے منع کیا گیا۔ ایسا ہی آدم ؑ بھی مجمع الکمالات واشرف ولد آدم ؑ ہیں۔ اسی اعتبار سے کہا گیا کہ آدم ؑ کو چہرہ کی صورت پر ای مجمع واشرف کرکے پیدا کیا۔ واللہ اعلم۔ یا وہ ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے یعنی اللہ نے آدم ؑ کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ اب صورت کو جو اللہ کی طرف اضافت کیا اس اضافت سے آدم ؑ کی تشریف وتکریم مراد ہے۔ یعنی عظمت شان ظاہر کرنا مراد ہے۔ جیسا کہ بیت اللہ وناقۃ اللہ کی اضافت سے بیت اور ناقہ کی تشریف وتکریم مراد ہے۔ بہرحال ضمیر کی مرجع اللہ کو قرار دینے میں دو اعتبار سے کلام ہے۔ اوّل اضافت کیتعلق کلام جو ابھی گذرا۔ دوم لفظ صورت کیتعلق کلام کہ صورت سے ظاہری صورت مراد ہے۔ اب متقدمین کے طرز پر یہی کہا جاویگا کہ جیسا کہ اللہ کیلئے ہاتھ ہے لیکن ہمارے ہاتھ کیطرح نہیں، سمع وبصر ہے لیکن ہمارے سمع وبصر کیطرح نہیں ایسے ہی صورت بھی حقیقۃً ہے۔ لیکن ہماری صورت کیطرح نہیں۔ کس طرح ہے وہ اللہ کو معلوم ہے۔ اسی غیر معلوم صورت پر آدم ؑ کو پیدا کیا جس سے آدم ؑ کی عظمت ظاہر ہوتی ہو یا صورت سے صفت مراد ہے یعنی آدم ؑ کو اللہ کی صفت علم وحیوٰۃ وکلام وسمع وبصر وغیرہ پر پیدا کیا اگرچہ اللہ کی صفات کا کوئی انتہا نہیں اور کوئی چیز اس کے مشابہ بھی نہیں۔ والتفصیل فی المرقاۃ ج ۶ ص ۹۶ والتعلیق ج ۴ ص ۱۵۱ واللمعات ج ۳ ص ۲۵۴

بَابُ الْقَسَامَةِ

القسامۃ بفتح القاف ماخوذۃ من القسم وہو الیمین۔ قسم علی المدم کو خاص طور پر قسامہ کہا جاتا ہے۔ یا قسامہ قسمت سے ماخوذ ہے لقسمۃ الایمان علی اولیاء القتیل او علی المدعی علیہم علی اختلاف الاقوال وسیجیٔ۔ امام الحرمین نے کہا کہ قسامہ اہل لغت کے نزدیک قسم کرنیوالے قوم کے نام ہے اور فقہاء کے نزدیک قسامہ ایمان کا نام ہے۔ کذا فی فتح الباری۔ قاضی نے کہا کہ حدیث القسامہ اصل من اصول الدین وقاعدۃ من قواعد الاحکام ورکن من ارکان مصالح العباد وبہ اخذ العلماء کافۃ۔ وان اختلفوا فی کیفیۃ الاخذ بہ۔ کذا نقلہ النووی فی شرح المسلم۔ اور قسامہ کا سبب وجوب قتل فی المحلۃ اور یا لقوم مقامہا ہے۔ اور قسامہ کے رکن قولہم باللہ ما قتلنا ولا علمنا لہ قاتلاً ہے۔ اور قسامہ کی شرط یہ ہے کہ قسم کھانیوالا رجل حر وعاقل ہو۔ کذا فی المرقاۃ ج ۶ ص ۹۹ والتعلیق ج ۴ ص ۱۵۳ والاشعۃ ج ۳ ص ۲۵۶ وغیر ذلک من البذل ج ۵ ص ۱۲۸

اور شرح السنۃ میں قسامہ کی صورت کے متعلق مذکور ہے کہ کوئی مقتول کسی قبیلہ میں یا کسی محلہ میں پایا جاوے اور ولی مقتول کسی رجل پر یا کسی جماعت پر اس کو قتل کرنیکا دعویٰ کرے تو ولی مقتول مدعی بنے گا اور اہل محلہ مدعی علیہ ہوگا۔ مرقاۃ یہاں اختلافی بحث یہ ہے کہ اگرچہ ایک جماعت ابطال قسامہ کے قائل ہیں لیکن بقول نووی وقاضی تمام صحابہ وتابعین وائمہ مجتہدین قسامہ کے متعلق کثیر احادیث صحاح کی بناء پر قسامہ کے قائل ہیں۔ اگر یہ کیفیت میں اختلاف ہے۔ اوّلاً بطور مقدمہ جاننا چاہیے کہ فقہاء کرام کے اصطلاح میں لوث یہ ہے کہ کوئی ایسے قرینہ حالیہ ہو کہ جس سے صدق مدعی ظاہر ہو مثلاً کسی معین شخص پر قتل کی علامت ظاہر ہو کہ شمشیر آں شخص خون آلودہ باشد۔ یا لوث یہ کہ مدعی کیلئے ظاہر حال شاہد ہووے یا اس طور کہ مقتول اور اہل محلہ کے درمیان عداوت ظاہر ہووے۔ یا لوث یہ کہ اہل محلہ کے قتل کرنیکے متعلق ایک عادل شخص یا ایک جماعت غیر عادل نے شہادت دی ہو۔ کما فی الہدایہ ج ۴ ص ۶۱۸

اب جو حضرات قسامہ کے قائل ہیں ان میں اختلاف یہ ہے کہ مالک ولیث واحمد واسحٰق واوزاعی وابو ثور وداؤد ظاہری وغیرہم کے نزدیک لوث ای صدق مدعی کے متعلق قرینہ حالیہ موجود ہو کہ قتل عمداً کا دعویٰ ہو تو مدعی علیہ پر قصاص واجب ہے جو شافعی کا قول قدیم ہے۔ کما فی روایۃ رافع بن خدیج وسہل بن ابی حثمۃ انہ قال استحقوا قتیلکم ای استحقوا قصاص قتیلکم متفق علیہ

لیکن حنیفہ کے نزدیک و شافعی کے اصح قولیہ کے مطابق جو حسن بصری و شعبی و نخعی و حسن بن صالح و ابو بکرؓ و عمرؓ و ابن عباسؓ و معاویہؓ کا قول بھی ہے کہ قتل عمد کا دعوی ہو یا قتل خطاء کا بہرحال دیت لازم ہوگی نہ کہ قصاص۔ کما فی حدیث رجال من الانصار فجعلها رسول اللہ صلعم دیۃ علی یہود ای اوجب الدیۃ علی الیہود لانہ ای القتیل وجد بین اظہرہم۔ رواہ ابوداؤد۔ وروی سعید بن المسیب انہ صلعم بدأ بالیہود بالقسامۃ وجعل الدیۃ علیہم لوجود القتیل بین اظہرہم۔ کما فی مسند البزاز۔ **الجواب**:۔ مالکؒ وغیرہ نے جو قولوا استحقوا قتیلکم کے اندر قصاص کو مضاف محذوف مانتے ہیں یہ قسامہ کے متعلقہ تمام احادیث صحیحہ و صریحہ کے خلاف ہے کیونکہ احادیث صحیحہ میں طرحۃً دیت دینے کا ذکر ہے لہٰذا اس مجمل حدیث کو بھی مفصل حدیث پر حمل کرکے دیت کا لفظ محذوف ہوگا ای استحقوا دیۃ قتیلکم۔ چنانچہ امام ابوداؤد نے ترک القود بالقسامۃ کے باب بھی قائم کئے ہیں۔ اس باب کے ماتحت کے تمام احادیث ترک القصاص کے دلائل ہیں۔ فراجعہ کما فی المرقاۃ ج ۲ ص ۱۵۲ والتعلیق ج ۲ ص ۱۵۲ والہدایہ ص ۱۰۸ والبدل ص ۱۰۸ وغیرذلک

پھر دیت کس نے دیا حضورؐ نے یا یہود نے۔ اسکے متعلق روایات مختلف ہیں کما فی حدیث رجال من الانصار فجعلہا النبیؐ دیۃ علی الیہود یعنی یہود جو اہل محلہ ہیں انہوں پر دیت واجب کیا جو ابوداؤد کی روایت ہے۔ ایسا ہی مسند بزاز کی روایت میں بھی ہے وجعل الدیۃ علی الیہود۔ لیکن صحیحین کی روایت میں ہے کہ فوداہ ای اعطی دیتہ من عندہ بمائۃ ناقۃ۔ اس تعارض کے دفعیہ کیلئے کہا جاویگا کہ عدم بینہ اور اولیاء مقتول یہود کے حلف پر راضی نہونے سے اسقاط حلف کی بناء پر یہود پر تو کوئی ضمان ثابت نہوا۔ اس کے باوجود یہود نے گمان کیا کہ معاملہ کہاں سے کہاں تک چلے جائے۔ اور چونکہ مقتول یہود کے محلہ میں پایا گیا اس لئے ثبوت مدعی کے خوف سے یہود نے دیت کے کچھ حصہ دیکر جان چھڑائے ہیں پھر اس سنگین قتل کے معاملہ کو رفع دفع کرکے تصفیہ کیلئے دیت کے باقی حصہ دیکر دیت کو کامل کردیا۔ اب جس نے اخذ الدیۃ من الیہود کا انکار کیا اس سے کل دیت کے اخذ کا انکار مراد ہے۔ اور جس نے اخذ الدیۃ من الیہود کے اثبات کیا تو اس سے دیت کے کچھ حصہ لینے سے اثبات مراد ہے۔ اب روایات و اقوال علماء میں تعارض نہ رہے گا۔ والتفصیل فی بذل المجہود ص ۱۶۵ پھر اختلاف اسمیں ہے کہ قسامہ کے اندر حلف کون کریگا اولیاء مقتول یعنی مدعی حلف کریگا جس محلہ میں قتیل پایا گیا اس محلہ کے اہل جو مدعی علیہ ہیں وہ اہل محلہ حلف کریگا۔ اسی اختلاف کی بناء پر قسامہ کی تعریف کے اندر بھی اختلاف ہوگیا۔ کما فی البدل ص ۱۶۸: القسامۃ فی الشرع عبارۃ عن ایمان یقسم بہا اولیاء الدم علی استحقاق دم صاحبہم او اولیاء المحلۃ المتہمون علی نفی القتل عنہم علی اختلاف بین الائمۃ۔

چنانچہ تعلیق الصبیح ص ۱۵۳ میں ہے کہ مالک و شافعی بلکہ جمہور کے نزدیک اولیاء مقتول جو مدعی ہیں وہ لوگ حلف کریں کہ قسم بخدا تم لوگوں نے ہی مارا ہے اس قتیل کو و یجب الحق بحلفہم خمسین یمیناً۔ اب مدعی و اولیاء مقتول پر اولاً حلف وارد ہونے کی دلیل صحاح ستہ کی وہ حدیث ہے کہ انہ علیہ السلام قال لاولیاء المقتول فیقسم منکم خمسون انہم قتلوہ۔ اولیاء مقتول پر مدعی پر ابتداءً حلف وارد ہونا اس وقت ہے اگر لوث ظاہر ہو وقد مر بیان اللوث۔ نیز مدعی پر ابتداءً حلف وارد ہونے کا حکم قسامہ کیساتھ خاص ہے جس پر دوسرے احکام کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔ کما قالہ مالک و الشافعیؒ۔ لیکن حنیفہ کے نزدیک اہل محلہ یا جس قبیلہ میں قتیل پایا گیا اس محلہ یا قبیلہ میں سے پچاس آدمی جو مدعی علیہ ہیں وہ لوگ ابتداءً حلف کرینگے کہ واللہ ما قتلناہ ولا علمنا لہ قاتلاً ھدایہ میں ہے کہ ان پچاس کو ولی المقتول انتخاب کریگا یعنی تعیین الخمسین کے اختیار ولی المقتول کو ہوگا کیونکہ یمین ولی کا حق ہے۔ اب مدعی علیہ اہل محلہ و قبیلہ پر ابتداءً حلف وارد ہونیکی دلیل وہ حدیث مشہور ہے انہ علیہ السلام قال البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔ وفی روایۃ علی المدعی علیہ۔ رواہ الترمذی۔ وروی سعید بن المسیبؓ انہ صلعم بدأ بالیہود بالقسامۃ وجعل الدیۃ علیہم یہاں یہود مدعی علیہ سے ابتداءً حلف لیا۔ نیز اس باب کے فصل ثالث میں جو ایک حدیث ہے وہ حنیفہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے کیونکہ اس میں حضور اکرمؐ نے اولیاء مقتول مدعی سے اولاً بینہ طلب کیا حیث قال النبیؐ الکم شاہدان یشہدان علی قاتل صاحبکم

بحث دفع التعارض فی اداء الدیۃ

بحث الاختلاف فی ان الحلف یرد علی المدعی او علی المدعی علیہ فی القسامۃ

جب وہ لوگ اقامۃ بینہ سے عاجز ہوگئے حیث قالوا یا رسول اللہ لکن ثم احد من المسلمین فقال النبی ﷺ فاختاروا منہم خمسین فاستحلفوا ہم فابوا فوداہ رسول اللہ ﷺ من عندہ۔ رواہ ابوداؤد۔ یہاں مدعی لوگ اقامۃ بینہ سے عاجز ہونیکے بعد مدعی علیہ یہود سے پچاس کو انتخاب کرکے اُن سے حلف لینے کے حکم دیئے ہیں فہذا الحدیث صریح فی ماخذ مذہب الحنفیۃ امام طحاوی نے فرمایا کہ ہکذا حکم عمر رض بالحلف علی المدعی علیہ ابتداءً بعد النبی ﷺ بحضرۃ الصحابۃ فلم ینکر علیہ احد منہم۔ تو گویا کہ اصول کے موافق مدعی علیہ پر ابتداءً حلف وارد ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع واقع ہوا۔ روی الزہری ان النبی ﷺ قضی بالقسامۃ علی المدعی علیہم۔ **الجواب**:۔ مالک و شافعی وغیرہ نے جواب علیہ السلام قال لاولیاء المقتول فیقسم منکم خمسون انہم قتلوہ، کی حدیث لاکر بتائے ہیں کہ اولیاء مقتول جو مدعی ہیں اُن کو حلف کیلئے ابتداءً حکم دیا گیا۔ جواب یہ کہ یہ خصوصی جزئی طور پر فتویٰ دینا ہے۔ قسامہ کے متعلق حکم کلی بیان کرنا نہیں ہے بلکہ حکم کلی وہ حدیث ہے حیث قال علیہ السلام البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر او علی المدعی علیہ۔ کما فی المرقاۃ ص ۱۰۱ نیز ہدایہ کے حاشیہ میں جواب دیا کہ اصل روایت یہ ہے کہ خیبر کے کنواں میں ایک مسلمان مقتول ملنے پر جب حضور اکرم ﷺ کے دربار میں مقدمہ پیش ہوا فقضی النبی ﷺ باستحلاف خمسین من اہل القلیب ای من اہل البئر (اب حضور ﷺ نے جو اہل قلیب مدعی علیہم سے حلف طلب کیا، یہ حنفیہ کی صریح دلیل ہے) فلم یرضوا لانہم یأبون بسبب کفرہم فقال النبی ﷺ للاولیاء یقسم منکم خمسون انہم قتلوہ فقالوا کیف نقسم علی ما لا علم لنا قطعا فوادی النبی ﷺ من مالہ اب جبکہ اولیاء مقتول کفر کی وجہ سے یہود کے حلف پر راضی نہیں ہوتو بطور زجر استفہام انکاری کے طریق پر حضور ﷺ نے فرمایا یقسم منکم خمسون ای اتقسم منکم بحذف الہمزۃ الاستفہامیۃ الانکاریۃ۔ کہ جس سے اولیاء مقتول مدعی کے حلف کا انکار کرنا مراد ہے۔ مدعی پر حلف وارد کرنا نہیں۔ سیاق و سباق سب مل کر حدیث سمجھنا پڑے گا۔ فافہم۔ نیز بقاعدہ اصولیہ تعارض حدیث کے وقت جو حدیث اصول کلی کے موافق ہو وہ راجح ہوتا ہے۔ حنفیہ کی حدیث اصول اور اجماع صحابہ کے موافق ہوکر راجح ہے۔ لہذا کلہ فی الہدایہ ج ۴ ص ۶۱۹ والمرقاۃ ج ۶ ص ۱۰۱ والتعلیق ج ۴ ص ۱۵۴ والبذل ج ۵ ص ۱۷۱ متفرقاً۔

باب اہل الردۃ والسعاۃ بالفساد

واضح ہو کہ ردۃ و ارتداد مطلق رجوع کو کہتے ہیں لیکن اکثر استعمال رجوع عن الاسلام میں ہے اور بقول شاہ ولی اللہ رح ردۃ کے رکن وجود ایمان کے بعد زبان پر کلمہ کفر جاری کرنا ہے جیسا کہ ایسا قول صادر ہو کہ جو انکار صانع پر یا رسول کے انکار پر یا کسی ایک رسول کی تکذیب پر دلالت کرے۔ ایسا ہی ضروریات دین کا انکار کرے یا قصداً ایسے فعل کرے کہ جو صراحۃً استہزاء بالدین پر دال ہو اور صحت ارتداد کی شرط عقل ہے لہذا مجنون اور بے عقل لڑکے کا ارتداد صحیح نہیں۔ اب اگر کوئی مسلمان العیاذ باللہ مرتد ہوجاوے تو اپر اسلام پیش کیا جاویگا۔ اور اگر اسکو اسلام کیمتعلق کوئی شبہ ہو تو دلائل سے اسکا ازالہ کیا جاویگا۔ لیکن اسلام پیش کرنا اور شبہ زائل کرنا واجبی امر نہیں ہے اسلئے کہ دعوت اسلام ہمہ گیری طور پر پہنچ چکی ہے۔ حاجت دعوت جدیدہ نیست۔ مستحب یہ ہے کہ اس مرتد کو تین دن تک حبس خانہ میں رکھے۔ اگر مسلمان ہوگیا تو اچھا ہے ورنہ قتل کیا جاویگا۔ چنانچہ مشہور ہے کہ مرتد کیلئے یا تو اسلام یا تلوار ہے کیونکہ اس نے اسلام کی حرمت کو زائل کردیا۔ اس لئے اسلام قبول کرنا ہے یا اسکو قتل کرنا ہے۔ ہاں کسی کافر کو ابتداءً اسلام پر مجبور کرنا نہیں ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ لا اکراہ فی الدین۔ اور بقول بعض اگر مرتد نے مہلت طلب کیا ہو تو مہلت دیجاویگی۔ شافعی کے نزدیک تین دن مہلت دینا واجب ہے لیکن قولہ تعالیٰ اقتلوا المشرکین۔ و قولہ علیہ السلام من بدل دینہ فاقتلوہ۔ اس آیت اور حدیث کے ظاہر سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ مہلت دینا واجب نہیں۔ اور سعاۃ بضم السین، ساعی کی جمع۔ وفی الصراح السعی دویدن

وشتابی کردن۔ یہاں وہ لوگ مراد ہیں کہ جو فساد پھیلانے میں سعی کرتے ہوں۔ اور یہاں سُعاۃ کے مصداق قطاع الطریق ای رہزن اور ڈاکو لوگ ہیں چنانچہ حق تعالیٰ فرمود:۔ اِنّما جزاء الّذین یُحاربون اللہ ورسولہٗ ویسعون فی الارض فسادًا اَن یّقتلوا او یُصلّبوا۔ الآیۃ۔ کما فی الاشعۃ ج۳ ص۲۵۸ والتعلیق ج۴ ص۱۵۵ وغیر ذلک من الہدایہ۔

عن عکرمۃ رض قال اُتی علیؓ بزنادقۃ فاحرقہم۔ زنادقہ زندیق کی جمع۔ تعلیق الصبیح ج۴ ص۱۵۷ میں ہے کہ دین حق کے مخالف اگر دین حق کے حق ہونے کا اقرار نہ کرے اور ظاہراً و باطناً حق ہونیکے اعتقاد بھی نہ رکھے تو وہ کافر ہے اور اگر حقانیت دین اسلام کا زبان سے تو اقرار کرتا ہو لیکن قلب کفر پر ہے تو وہ منافق ہے۔ اور اگر دین حق کی حقانیت کا ظاہراً و باطناً اقرار تو کرتا ہے لیکن بعض ضروریات دین کی ایسی تفسیر کرتا ہے جو صحابہ و تابعین و سلف صالحین کی تفسیر کے خلاف ہو تو یہ زندیق اور ملحد ہے جیسا کہ اگر یہ اقرار کرے کہ قرآن اللہ کے کلام ہو کر حق ہے اور قرآن میں جو جنت و جہنم کا ذکر ہے وہ بھی حق ہے لیکن جنت و جہنم کی تفسیر اجماع اُمت کے خلاف کرتا ہو یعنی جنت سے کوئی خاص مقام مراد نہیں بلکہ قلبی سُرور و فرحت مراد ہے جو ملکات محمودہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور جہنم سے وہ ندامت و پریشانی مراد ہے جو ملکات مذمومہ سے حاصل ہوتی ہے ولیس فی الخارج جنّۃ ولا نار فہو الزندیق۔ اور جیسا کہ قولہ تعالیٰ فَاخْلَعْ نَعْلَیْكَ۔ اللہ کا کلام ہونا تو حق ہے لیکن اجماع اُمت کے خلاف نعلین سے جوتا مراد نہیں بلکہ صغریٰ و کبریٰ مراد ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے موسیٰ کو ابتداء وحی کے وقت فرمایا کہ صغریٰ و کبریٰ سے جو استدلال کیا جاتا ہے آپ اس مقام استدلال میں نہیں بلکہ مقام عیاں و مشاہدہ میں ہیں۔ اس قسم کی تاویل جو مثبت الدلیل القطعی کے مقابل ہو وہ زندقہ ہے۔ یہ تو کافر منافق اور زندیق کی تعریف و شناخت ہوئی

اب زندیق کے مصداق کے متعلق متعدد اقوال ہیں۔ بقول بعض زندیق سے قوم مرتدین مراد ہیں۔ کیونکہ حدیث عکرمہ میں تو زنادقہ کو جلا دینے کا ذکر ہے حیث قال فاحرقہم۔ اور ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ انّ علیًا رض احرق ناسًا ارتدّوا عن الاسلام۔ معلوم ہوا کہ زندیق سے مرتد مراد ہے۔ یا زندیق سے ملحدین کی جماعت مراد ہے۔ قاضی عیاض نے کہا کہ زندیق مجوس کی ایک قوم ہے جنکو ثنویہ کہا جاتا ہے۔ اور وہ لوگ دو خالق کے قائل ہیں۔ یعنی نور خالق خیر ہے اور ظلمت خالق شر، کہا جاتا ہے کہ زردشت مجوسی کی ایک کتاب کو زَنْد کہتا تھا اس زند سے معرب کے طور پر زندیق ماخوذ ہے کیونکہ زندیق لوگ اس کتاب کے متبع تھے یا مشہور فتنہ باز عبداللہ بن سبا کی جماعت کو سبائیہ کہا جاتا تھا۔ اس سبائیہ جماعت کے ایک قوم زندیق کے مصداق ہے اس زندیق نے فتنہ پردازی اور تضلیل اُمت کیلئے اسلام ظاہر کر کے حضرت عثمان رض کیخلاف بغاوت کرا کر اُن کو شہید کرایا پھر وہ قوم زندیق شیعہ کی جماعت کیساتھ مل کر اسکو گمراہ کرنے لگے۔ یہاں تک شیعہ کے ایک فریق علی رض کو معبود بلکہ الٰہ اکبر ماننے لگے۔ حضرت علی رض اس فریق کو گرفتار کر کے توبہ طلب کیا، اس فریق نے انکار کیا۔ تب علی رض نے گڑھا کھود کر اسمیں آگ جلا کر اس فریق کو اسمیں پھینکنے کا حکم دیا۔ وسیجئ بحث الاحراق بالنار۔ یا زندیق سے وہ ملحد دھری مراد ہے جو لقاء دھر کے قائل ہو کر آخرت کا منکر ہو بلکہ ربوبیت کا بھی منکر ہو اور کسی چیز کی حرمت کا قائل نہ ہو (بہرحال دین سے نفرت رکھنے والا کبھی مجوس کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے اور کبھی سبائیہ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور کبھی شیعہ کی صورت میں۔ دین اسلام کے مقابلہ میں جو بھی جماعت ہو وہ متنفر عن الدین اسمیں شامل ہو جاتا ہے اسلئے زندیق کا مصداق مختلف طور پر بیان کیا گیا۔ واللہ اعلم۔ کما فی المرقاۃ ص۱۴۷ ج۱ والتعلیق ج۴ ص۱۵۷ والاشعۃ ج۳ ص۲۵۸

قولہ علیہ السلام لا تعذّبوا بعذاب اللہ:۔ یعنی آگ سے جلانا جو اللہ کے مخصوص عذاب ہے، تم لوگ اس مخصوص عذاب سے کسی کو عذاب مت دو۔ اب علی رض نے جو زنادقہ کو آگ سے جلایا یہ بطور تشدید مبالغہ فی الزجر کے ہے تاکہ لوگ اس خطرناک قوم اور اس کے زہریلے اثر سے پرہیز کریں یا احراق کا معاملہ علی رض کی رائی و اجتہاد کی بنا پر ہے۔ صحیح روایت کیخلاف ہونیکی وجہ سے اگرچہ اجتہاد میں خطا واقع ہوا لیکن مجتہد اس میں صرف معذور ہی نہیں بلکہ ماجور بھی ہیں۔ یا علی رض عبداللہ بن عباس رض کی اس روایت

بحث الفرق بین الکافر والمنافق والزندیق والملحد ۱۲

بحث مصداق الزندیق ۱۲

بحث الاحراق بالنار ۱۲

بإطلاع پانے کے قبل احراق کے معاطے ہیں ابن عباسؓ کی روایت سننے کے بعد اسکو تسلیم کرلیے ہیں۔ کما فی شرح السنۃ فبلغ ذلک علیاً رضؓ فقال صدق ابن عباس رضؓ۔ کما فی المرقاۃ ج۷ ص۱۰۴ والتعلیق ج۴ ص۱۵۵

فی حدیث علیؓ یقولون من خیر قول البریۃ۔ متن مشکوۃ میں لفظ خیر قول پر مقدم ہے کہ مخلوق جن باتوں کیساتھ تکلم کرتے ہیں اسمیں سے بہترین کو وہ لوگ نقل کرتے ہیں۔ بقول حافظ ابن حجرؒ مظہر اس کا مصداق قرآن کریم ہے۔ کما فی روایۃ شرح السنۃ وکان ابن عمرؓ یروی انّ الخوارج شرار خلق اللہ وقال انہم انطلقوا الی آیات نزلت فی الکفار فجعلوا علی المؤمنین۔ وفی حدیث ابی سعیدؓ انّ الخوارج یدعون الی کتاب اللہ ولیسوا منہ فی شئی۔ ان دونوں روایت سے معلوم ہوا کہ خوارج کی ظاہری منافقانہ رغبت قرآن کیطرف زیادہ ہے اس لیے خیر قول البریۃ سے قرآن مراد ہے اور مصابیح کے اندر لفظ قول خیر پر مقدم ہے۔ اب بقول اشرف خیر البریۃ سے حضور اکرمؐ مراد ہیں یعنی حضورؐ کے قول ای حدیث نقل کرتے ہیں۔ اور بقول حافظ ابن حجرؒ یہ مراد بھی ہو سکتا ہے کہ خوارج ایسے کلام کرتے ہیں جو بظاہر جاذب نظر و خوشنما ہوتے ہیں لیکن باطناً اسکے خلاف ہو کر بہر قاتل ہوتا ہے جیسا کہ تمام باطل فرقوں کا دعویٰ ظاہراً پسکدار اور باطناً زہر رہا ہوتا تھا اور ہو رہا ہے۔ ومنہ قولہ تعالیٰ ومن الناس من یعجبک وقولہ تعالیٰ فی الحیوٰۃ الدنیا۔ کما فی التعلیق ج۴ ص۱۵۶ والمرقاۃ ج۷ ص۱۰۴

اور اس حدیث میں خوارج کے حالات بیان کئے گئے جو لوگ کسی امام کے اتباع نہیں کرتے اور جو لوگ تلوار لیکر لوگوں کے درپے ہوتے ہیں۔ اور ان خوارج کا اول ظہور علیؓ کے زمانہ میں تھا انمیں سے بہت قتل کئے گئے۔ والتفصیل فی التاریخ۔ یہی خوارج مرتکب معاصی کو کافر کہتے ہیں۔ خطابی نے کہا کہ علماء امت کا اسپر اتفاق ہے کہ خوارج اپنی گمراہی کے باوجود فرق مسلمین سے ایک فرق ہے۔ شافعیؒ نے کہا کہ اگر کسی قوم نے خوارج کی رائے ظاہر کیا اور جماعات سے الگ ہوگئے اور اپنے کو اصلی مسلمان اور سب کو نسلی مسلمان کہنے لگے تو ان وجوہات کی بنا پر اُن سے قتال حلال نہوگا لیکن اہل الحدیث من الحنابلہ کے نزدیک خوارج کو قتل کرنا جائز ہے۔ صاحب التعلیق نے فرمایا کہ روایۃً ودرایۃً اہل حدیث کے قول ہی راجح ہے۔ کما قال النبیؐ فاینما لقیتموہم فاقتلوہم۔ اور درایۃً وقیاس سے بھی جواز قتل ثابت ہوتا ہے اس لیے کہ مرتد کیلئے شرعاً جو قتل کا حکم ہے وہ دین اسلام کی حرمت کو بچانے کیلئے ہے۔ ایسا ہی خوارج وزنادقہ کو قتل کرنا بھی مشروع ہونا چاہئے تاکہ دین اسلام کو تاویل فاسد سے بچایا جاوے۔ کما فی التعلیق ج۴ ص۱۵۷ والمرقاۃ ج۷ ص۱۰۶ والاشعۃ ج۳ ص۲۵۹

عن جریرؓ انہ قال لانوجعنّ بعدی کفاراً۔ ای بعد صحبتی او بعد موتی۔ اب حضورؐ نے جو فرمایا کہ میرے بعد تم لوگ کافر ہو کر مت لوٹو۔ کافر ہونیکے متعلق بقول نوویؒ سات اقوال ہیں یعنی قتل مؤمن جو حرام ہے اسکو حلال سمجھ کر کافر بنجانا مراد نفس قتل مؤمن سے کافر ہوجانا مراد نہیں۔ یا کفاراً سے کفران نعمت مراد ہے۔ یا مراد یہ ہے کہ ایسے کام مت کرو جس سے کفر کے قریب ہوجاؤ۔ یا مراد یہ کہ کافروں کیطرح کمت کرو۔ یا حقیقۃً کفر مراد ہے یعنی میرے بعد حقیقۃً کافر مت بنجاؤ ہمیشہ ہمیشہ کیلئے مسلمان رہو۔ یا خطابی نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ میرے بعد متکفر بالسلاح مت بنو۔ یقال تکفر الرجال بسلاحہ اذا لبسہ۔ یا خطابیؒ نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ بعض بعض کو کافر قرار دیکر اسکے خون کو حلال مت سمجھو۔ یا کفاراً کا اطلاق بطور زجر و تشدید کے ہے۔ قد حرّر ھذا البحث فی کتاب الایمان مراراً۔ کما فی التعلیق ج۴ ص۱۵۸ والاشعۃ ج۳ ص۲۵۹

عن انسؓ نفرٌ من عُکل۔ بقول قاضی عیاضؒ نفر تین سے دس تک ہے۔ بقول بعض وہ لوگ آٹھ آدمی تھے۔ عسقلانی نے کہا کہ بخاری سے روایات مختلف ہیں۔ بعض روایت میں من عُکل او عُرینہ علی الشک۔ وفی بعضہا من عُکل وفی بعضہا من عُرینہ وفی بعضہا من عکل وعُرینہ بواو العطف۔ یہی صحیح روایت ہے۔ چنانچہ ابوعوانہ وطبرانی نے روایت کیا کہ وہ لوگ چار قبیلہ عُرینہ سے تھے اور تین قبیلہ عُکل سے۔ کما فی المرقاۃ ج۷ ص۱۰۹ والتعلیق ج۴ ص۱۵۸۔

بحث تحقیق الروایات من عکل او من عرینہ وکم کانوا الخ ج۱۲ بحث قولہ من خیر قول البریۃ ج۱۲ بحث قولہ لاترجعوا بعدی کفاراً ج۱۲

بحث بول ما یؤکل لحمہ والتداوی بہ ص۲۷ ج۱ کتاب الوضوء حدیث عرینہ ۱۲

یہ بخاری کی روایت میں جو آٹھ ہیں اسکے منافی نہیں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ آٹھوں شخص ان دونوں قبیلے کے علاوہ دوسرے قبیلہ سے ہوں کر اُن کے متبعین سے ہو۔ راوی نے اقتصار کیا۔ معارف السنن ص۲۷۱ ج۱

قولہ ع فیشربوا من ابوالہا ولبانہا۔ اس حدیث عُرینہ کے اس جملے کی بنا پر امام محمدؒ و مالکؒ و احمدؒ نے کہا کہ بول ما یؤکل لحمہ پاک ہے۔ لیکن امام اعظم و ابو یوسفؒ کے نزدیک نجس ہے۔ لقولہ علیہ السلام استنزہوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ۔ **الجواب**: چونکہ حضورؐ کو بطریق وحی یقین تھا کہ شرب ابوال ان... کو شفا رہا حاصل ہوگا اس لئے شرب البول کا حکم دیدیا ہے۔ اب بھی اگر یقین ہو تو علاج بالنجاستہ جائز ہوگا۔ اسی کتاب تنظیم الاشتات جلد اول ص۱۹۸ میں مفصلاً یہ بحث مذکور ہے۔ اول بحث، بحث الاختلاف فی بول ما یؤکل لحمہ۔ ثانی، بحث التداوی ببول ما یؤکل لحمہ۔ اول بحث میں حدیث عُرینہ کا سات جواب دیا گیا۔ فراجعہ، فی ص۱۹۸ ج۱ کما فی الاشعۃ ص۲۶ ج۳

بحث دفع الاشکال فی المثلۃ بقصۃ عرینہ ۱۲ ج۲ کتاب الجنائز فی صورۃ القصاص ۱۲

قولہ ع فقطع ایدیہم وارجلہم وسمل اعینہم۔ یعنی انہوں کی آنکھوں کو باہر نکال لایا گیا۔ یا گرم لوہا وغیرہ سے پھوڑ دیا۔ واضح ہو کہ مُثلہ قطع الاطراف کو کہا جاتا ہے۔ اب اشکال یہ ہے کہ عن عمران بن حصین رضؓ قال کان لنبیؐ یحثنا علی الصدقۃ وینہانا عن المثلۃ۔ رواہ ابوداؤد۔ اب حضورؐ نے خود مُثلہ سے منع کر کے قوم عُرینہ کو مُثلہ کا حکم کیسے دیا اسکا جواب دیا گیا کہ قوم عُرینہ کو مُثلہ کرنیکا معاملہ نہی عن المثلہ کے قبل کا واقعہ ہے لہٰذا عُرینہ کے مُثلہ کا معاملہ اب منسوخ ہے۔ یا جواب یہ کہ قوم عُرینہ نے بھی راعی اہل کیساتھ مُثلہ کا معاملہ کیا تھا اسلئے حضورؐ نے بطور قصاص مُثلہ کیے ہیں یا جواب یہ کہ چونکہ قوم عُرینہ کے جرم نہایت ہی سنگین و عظیم تھے فانہم ارتدوا وسفکوا الدماء وقطعوا الطریق واخذوا الاموال۔ اب عظمت جُرم کی صورت میں امام المسلمین کیلئے جائز ہوتا ہے کہ بطور سیاست مجرم پر تمام عقوبات جاری کریں۔ کما فی المرقاۃ ص۱۰۹ ج۷ والتعلیق ص۱۵۸

بحث قصاص فی الجنایات بالتغلیظ بغیر المثلۃ والاحادیث الواردۃ ۱۲

حافظ تورپشتیؒ نے کہا کہ بعض کی رائے یہ ہے کہ قاتل نے جس صورت سے قتل کیا قاتل سے اُسی صورت سے قصاص لیا جاویگا کما فی حدیث عُرینہ۔ قوم عُرینہ نے راعی سے جس قسم کا معاملہ کیا قوم عُرینہ سے بھی بطور مُثلہ وہی معاملہ کیا گیا۔ لیکن محققین کی رائے یہ ہے کہ قصاص صرف تلوار سے لیا جاویگا کما فی حدیث نعمان بن بشیرؓ انہ قال لا قود الا بالسیف۔ **الجواب**: حدیث عُرینہ میں جو مُثلہ کر کے قصاص لیا گیا وہ حکم منسوخ ہے۔ یا حدیث فعلی کے قابلہ میں حدیث قولی اصول کلی ہو کر راجح ہے۔ کما فی التعلیق ص۱۵۸ ج۳

عن عائشۃ رضؓ ورجل خرج محاربا للہ ورسولہ فانہ یقتل او یصلب او ینفی من الارض۔ یہاں محاربا للہ ورسولہ کے مصداق کے متعلق متعدد اقوال ہیں۔ عطاء و قتادہ نے کہا کہ محارب سے وہ چور مراد ہے کہ جو قطع طریق کرتا ہو۔ اوزاعی نے کہا کہ محارب سے وہ چور مراد ہے جو اپنی سرقہ کے معاملہ کو ظاہر و باہر طور پر کرتا ہے اور بقول مشہور محارب سے قاطع طریق یعنی ڈاکو مراد ہے۔ یا حکومت سے بغاوت کرنیوالا باغی مراد ہے۔ اب اس محارب کے جزا کے متعلق اس حدیث میں قتل و صلب و نفی من الارض، تین صورتیں مذکور ہیں۔ اور آیت میں انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض الآیۃ۔ اس آیت میں محارب کے جزا کے متعلق چار صورتیں مذکور ہیں تو حدیث میں نفی من الارض کے قبل قطع الایدی والارجل من خلاف کو ذکر کرنا چاہیے تھا تاکہ حدیث آیت کے مطابق ہو کر سب صورتوں کو شامل ہوتا تو شاید کہ راوی نے نسیانًا یا اختصارًا قطع الایدی والارجل کے جملہ کو حذف کر دیا۔

بحث العقوبات الاربعۃ المذکورۃ فی آیۃ المحاربۃ ھل فیہا تخییر ام تقسیم ۱۲

بقول سعید بن المسیبؒ و مجاہدؒ و عطاء امام المسلمین کو اختیار ہے کہ محارب کو صرف قتل کرے بغیر اخذ مال یا قتل و اخذ مال دونوں کرے۔ یا صرف اخذ مال کرے بغیر قتل۔ یا صرف خوف دلا دے نہ اخذ مال کرے اور نہ قتل، ان چار صورتوں کے جرم کیوجہ سے مذکور چار صورتوں کے جزا میں سے جسکو چاہے جاری کرے اسکو تخییر کہا جاتا ہے۔ لیکن

جمہور تقسیم کے قائل ہیں یعنی کس قسم کے جرم پر کس قسم کی جزا جاری ہوئی وہ متعین ہے۔ کما قال الزیلعی فی شرح الکنز المراد من الآیۃ المذکورۃ ہو التقسیم علی الاحوال لان الجنایات متفاوتۃ فوجب التقسیم علی حسب احوال الجنایات۔ کیونکہ تفاوت فی الجنایۃ کے باوجود عقوبت میں برابر کرنا حکمت کے خلاف ہے۔ انتہی کلام الزیلعی۔ چنانچہ حنفیہ کی مشہور و معتبر کتاب البدائع الصنائع میں حنفیہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے بنائے ہیں کہ قطع طریق ای ڈکیتی چار طریقہ پر ہے۔ یعنی صرف اخذ المال کرکے ڈکیتی ہو بغیر قتل تو اس صورت میں قطع الایدی والارجل من خلاف کے جزا مرتب ہوگا اور اگر قطع الطریق صرف قتل کی صورت سے ہو بغیر اخذ مال تو محارب قاطع طریق کو قتل کیا جاویگا۔ اور اگر محارب نے اخذ مال اور قتل دونوں معاملہ کیا تو امام اعظمؒ کا قول یہ ہے کہ امام المسلمین کو اختیار ہے کہ اس محارب کے ہاتھ پیر کاٹ کر اسکو قتل کرے یا سولی پر چڑھاوے۔ اور اگر امام المسلمین چاہے تو نہ قتل کرے بلکہ قطع الایدی والارجل کرے۔ یا سولی پر چڑھاوے۔ وعندہما یقتل ولا یقطع۔ اور رابع صورت یہ کہ محارب نے صرف دھمکی اور خوف دلایا نہ کہ اخذ مال کیا اور نہ کسیکو قتل کیا تو اس صورت میں نفی من الارض کا حکم ہے۔ اب حنفیہ بلکہ اکثر ائمہ جو تقسیم کے قائل ہیں اس کی دلیل ماروی عن ابن عباسؓ فی قطاع الطریق اذا قتلوا واخذوا المال قتلوا وصلبوا۔ واذا قتلوا ولم یاخذوا المال قتلوا ولم یصلبوا۔ واذا اخذوا المال ولم یقتلوا قطعت ایدیہم وارجلہم من خلاف۔ واذا اخافوا السبیل فقط ولم یاخذوا مالا ولا نفوا من الارض۔ ہاں اگر محارب نے قتل و اخذ مال دونوں معاملہ کیا ہو تو بقول مالکؒ زندہ سولی پر چڑھا کر بحالت حیوٰۃ نیزہ مارتے ہوئے مار دیوے۔ اور بقول شافعیؒ اولاً قتل کیا جاوے۔ پھر لوگوں کی عبرت کیلئے سولی پر چڑھایا جاویگا۔ **الجواب** بعض اہل علم جو تخییر کے قائل ہوکر فرماتے ہیں چار قسم کے جرم میں محارب جو بھی اختیار کرے امام المسلمین کو اختیار ہے کہ چار قسم کے سزا میں سے جو سزا چاہے دیوے۔ اس کا جواب زیلعی کے کلام مذکور سے ہوگیا کہ چونکہ چار قسم کے جنایات ایک دوسرے سے متفاوت ہیں فوجب التقسیم علی حسب احوال الجنایۃ اذ لیس من الحکمۃ ان یسوی فی العقوبۃ مع التفاوت فی الجنایۃ۔ بخلاف کفارۃ الیمین فانہا مقابلۃ بجنایۃ واحدۃ وہی الحنث فیکون ہناک التخییر۔ کما فی البذل ج۱ ص۱۲۲ والتعلیق ج۲ ص۱۶۱ والمرقاۃ ج۷ ص۱۱۳ والاشعۃ ج۳ ص۲۶۳

قولہ علیہ السلام او ینفی من الارض:۔ نفی من الارض ای زمین سے دور کردینا اس کی مراد و مصداق کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ بقول بعض قتل کرکے یا صلب یعنی سولی پر چڑھانے کی صورت میں نفی من الارض ہوگا اذ ہو النفی من وجہ الارض حقیقۃً۔ حسن بصریؒ کا قول ہے کہ نفیہ من الارض ان یطرد حتی یخرج من دار الاسلام۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ایک شہر سے دوسرے شہر کیطرف پھر وہاں سے تیسرے شہر کیطرف ایسا ہی رابع و خامس و سادس وغیرہ کیطرف اس طرح ہنکایا جاوے کہ وہ کسی شہر میں قرار نہ پکڑ سکے بلکہ جس شہر میں وہ محارب داخل ہو پولیس اسکا پیچھا کرتی رہے۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک نفی من الارض سے جیل خانہ میں قید کرلینا مراد ہے۔ چنانچہ بقاء حیوٰۃ کے باوجود جیل خانہ کی جگہ کے علاوہ دنیا کی ہر جگہ سے دور کردینے کو عرفاً نفی من الارض کہا جاتا ہے۔ کما اشار الیہ خرجنا من الدنیا ونحن من اہلہا فلسنا من الاحیاء فیہا ولا الموتی الخ

الجواب:۔ چونکہ نفی من الارض کو قتل یا صلب کے مقابلہ میں لائے تو بصورت قتل یا صلب نفی من الارض مراد ہوگا اور ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف اگر اس کو بھیجدیا جاوے تو اس دوسرے شہر میں جاکر رہزنی، قزاقی وغیرہ کے ذریعہ فساد پھیلاتا رہے گا اگر اس محارب کو کسی شہر میں بھی قرار پکڑنے کے موقع نہ دیا جاوے تو وہ آخر کار مجبور ہوکر دار الاسلام چھوڑ کر دار الحرب میں داخل ہوجاویگا۔ وفیہ تعریض لہ علی الکفر وجعلہ حربیاً لنا۔ یعنی اسکو کفر پر پیش کرکے دار الاسلام کے بالمقابل حربی بنادینا ہوگا۔ (یہ صرف فرضی اعتبارات نہیں بلکہ ۱۹۷۱-۷۰ء کے چشم دید واقعات اس پر شاہد ہیں۔ چنانچہ پاکستان نے جب ایک کروڑ تک محاربین و مفسدین کو انڈیا میں دھکیل دیا تھا تو اہل انڈیا نے سب کو مقابل و محارب بناکر

بحث الخطابی فی معنی النفی من الارض ۱۲

آخر کار پاکستان کو توڑ دیا۔) اس لئے امام اعظمؒ نے فرمایا کہ اس محارب کو مقید کر کے رکھو تاکہ اس کا فر کو قوت نہ ملے۔ اب فرمائیے جائے امام اعظمؒ پر کیا سیاسی اعتبار سے بھی اُن کی رائے کتنی عمیق و دقیق ہے۔ کما فی البذل ص۱۶۲ ج۵ عن البدائع۔

عن جندبؓ حد الساحر ضربه بالسیف۔ یعنی جادوگر کی حد تلوار سے قتل کرنا ہے۔ ایک روایت میں ضربہ باضافۃ الضرب الی الضمیر ہے اور ایک روایت میں ضربۃ بالتاء ہے۔ حد الساحر القتل نہ کہہ کر ضربہ بالسیف فرمانے میں حد الساحر کی تصویر یعنی صورت کو منقش کر دینا مراد ہے تاکہ کوئی اس سے تجاوز نہ کرے۔ شرح السنۃ میں ہے کہ صحابہ کرام وغیرہ کی ایک جماعت قتل ساحر کی قائل ہے کما روی ان عمرؓ کتب اقتلوا کل ساحر وساحرۃ وقال الراوی قتلنا ثلث سواحر۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اگر ساحر کفریات کے ذریعہ سحر کرتا ہو اگر وہ توبہ بھی نہ کرے تو اسکو قتل کر دیا جاویگا۔ وان لم یبلغ عمله الکفر فلا یقتل وتعلیم السحر لیس بکفر عندہٗ۔ اور امحاب الحیل جو آلات وادویہ کی آمداد سے جو عجیب و غریب کام کرتے ہیں وہ حرام نہیں اسکو سحر کر کے نام رکھنا بھی مجازاً ہے۔ لما فیہ من الدقۃ لان السحر فی الاصل ہو الذی خفی سببہٗ۔ شوافع میں سے امام نوویؒ کا قول ہے کہ فعل سحر بالاجماع حرام ہے لیکن سحر کی تعلیم و تعلم کے اندر تین صورتیں ہیں الصحیح الذی قطع بہ الجمہور انہا حرام۔ والثانی مکروہ۔ والثالث مباح۔ اور ہمارے حنیفہ کے عقائد کے امام شیخ ابو منصور الماتریدی نے کہا کہ سحر کو مطلقاً کفر کہنا غلط ہے بلکہ حقیقت سحر کے متعلق اولاً کلام کرنا چاہئے کہ اگر سحر میں اس چیز کی رد ہو جو ایمان کے شرائط میں سے ہے تو یہ سحر کفر ہے پھر ساحر پر کفر کو قتل کیا جاویگا۔ وہ مذکر ہو یا مؤنث۔ اگر کفر نہ ہو لیکن اس میں اہلاک النفس ہے تو اسپر قطاع الطریق کا حکم جاری ہوگا۔ وقد مر بحکمہٖ الآن۔ اور ساحر کا توبہ قبول ہوتا ہے ومن قال لا تقبل توبتہ فقد غلط فان سحرۃ فرعون قبلت توبتہم۔ کما فی المرقاۃ ص۱۱۷ ج۷ والتعلیق ص۱۶۳ ج۴ والاشعۃ ص۲۶۶ ج۳

بحث الاختلاف فی قتل الساحر وتعلم السحر وتعلیمہ والحق فیہ ۱۲

کتاب الحدود

تعریف الحد لغۃ واصطلاحاً ۱۲

بقول امام راغبؒ حد دو چیز کے درمیان اُس حاجز و مانع کو کہا جاتا ہے جو حاجز و مانع اُن دونوں چیزوں کے درمیان اختلاط سے روکتا ہو۔ چنانچہ حد الزنا والخمر کے حد کو اس لئے حد کہا جاتا ہے کہ وہ حد مرتکب زنا وخمر کو معاودۃ سے روکتا ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۱۲۰ ج۷ والتعلیق ص۱۶۵ ج۴۔ و در شرح کتاب حرز گفتہ کہ حدود کہ در شرع واقع شدہ اند منع میکنند از وقوع در معاصی وحائل اند میان بندہ و معاصی۔ اور حدود اللہ بمعنی محارم نیز آمدہ۔ کما فی قولہ تعالیٰ تلک حدود اللہ فلا تقربوہا۔ وحدود بمعنی مقدرات شرعی نیز آمدہ است۔ و در ہدایہ گفتہ کہ حدود شرع عقوبتے کہ تقدیر و تعیین کردہ شدہ است از برائے حق خدا چنانچہ قصاص کو حد نہیں کہا جاتا ہے کیونکہ وہ حق عبد ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۲۶۷ ج۳

عن ابی ہریرۃؓ ان علیا رضی اللہ عنہ جلد ولیدۃ مائۃ وغربہا عاما۔ طیبیؒ نے کہا کہ حضورؐ کے زمانہ میں حضورؐ کے علاوہ دوسرے اہل علم کا فتویٰ دینا جائز ثابت ہو رہا ہے۔ کیونکہ زانی کے بارے اہل العلم سے استفتاء کیا تھا انہوں نے جواب بھی دیا کہ تیرے بیٹے پر ایک سو تازیانہ مارنا ہے اور ایک سال کیلئے شہر سے نکالدینا ہے چنانچہ شافعی اور انکے متبعین کے نزدیک زانی پر جلد مائۃ کیساتھ تغریب عام کا حکم بھی وجوبی طور پر لازم ہے لہٰذا الحدیث عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ لیکن حنیفہ و ائمہ کے نزدیک تغریب عام کا حکم بطریق الحد وجوبی طور پر نہیں۔ لقولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ۔ یہاں آیت میں تغریب عام کا ذکر نہیں ہے۔ خبر واحد کیذریعہ تقیید و تخصیص جائز نہیں۔ **الجواب** تغریب عام کا حکم ابتداء اسلام میں تھا اب قولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی الآیۃ کیذریعہ منسوخ ہے۔ یا تغریب العام کا حکم سیاسی مصلحت کے طور پر ہے اگر امام المسلمین سیاسی طور پر مصلحت خیال کرے تو تغریب عام کا حکم دے سکتا ہے ورنہ بہ کوئی بطریق الحد وجوبی حکم نہیں، کما فی المرقاۃ ص۱۲۱ ج۷ و التعلیق ص۱۶۶ ج۴

بحث الاختلاف فی وجوب تغریب عام ۱۲

قولہ فاعترفت فرجمہا:۔ ابن الہمام نے کہا کہ حد زنا کیلئے تعدد اقرار شرط ہونے ہونیکے متعلق اختلاف ہے چنانچہ مالکؒ شافعیؒ، حسن، اور ابو ثور وغیرہم کے نزدیک متعدد بار اقرار کرنا شرط نہیں۔ بلکہ ایک مرتبہ اقرار کرنے پر حد زنا جاری ہوگی کما فی ہذا الحدیث عن ابی ہریرۃ رضہ فاعترفت فرجمہا۔ یہاں حضورؐ نے اس عورت پر رجم کو اسکے اقرار پر معلق کیا تھا اور چار مرتبہ اقرار کی شرط نہیں لگایا بلکہ مرۃ واحدۃ اقرار پر رجم کیا معلوم ہوا کہ ایک مرتبہ اقرار کافی ہے۔ لیکن امام اعظمؒ واحمد وابن ابی لیلےٰ واکثر اہل علم کے نزدیک حد زنا جاری کرنیکے لئے چار مرتبہ اقرار کرنا شرط ہے۔ لحدیث ماعز الاسلمیؓ وسیجئ۔ پھر ان کے درمیان اختلاف ہے کہ احمد وابن ابی لیلےٰ کے نزدیک ایک مجلس میں چار مرتبہ اقرار کرنا کافی ہے کما فی الصحیحین عن ابی ہریرۃ رضہ قال اتی رجل من المسلمین رسول اللہ ﷺ وہو فی المسجد فقال یا رسول اللہ ﷺ انی زنیت، فاعرض عنہ، حتی ثنی ذلک اربع مرات فلما شہد علی نفسہ اربع شہادات دعاہ النبیؐ فقال أبک جنون فقال لا قال ہل احصنت قال نعم فقال النبیؐ اذہبوا بہ فارجموہ فرجمناہ بالمصلی۔ یہاں چار مرتبہ کا اقرار ایک ہی مجلس میں واقع ہوا۔ اور امام اعظمؒ وحنیفہ کے نزدیک حد زنا جاری کرنیکے لئے چار مجلس میں چار مرتبہ اقرار کرنا شرط ہے۔ کما فی صحیح مسلم عن ابی بردۃ رضہ انی ماعزا اتی النبی ﷺ فرده ثم اتاہ الثانیۃ من الغد فرده ثم ارسل الی قومہ ہل تعلمون بعقلہ بأسا فقالوا ما نعلمہ الا وفی الفعل من صالحینا فاتاہ الثالثۃ فارسل الیہم ایضا فاذا لہ فاخبروہ انہ لا بأس بہ ولا بعقلہ فلما کان الرابعۃ حفرلہ حفیرۃ فرجمہ، عن ابی بکرۃ قال اتی ماعز بن مالک النبیؐ فاعترف بالزنا مرۃ وانا عندہ فردہ، ثم جاء فاعترف الثانیۃ وانا عندہ فردہ ثم جاء فاعترف الثالثۃ وانا عندہ فردہ فاعترف الرابعۃ فحبسہ، ثم سأل عنہ فقالوا لا نعلم الا خیرا فامر بہ فرجم۔ رواہ احمد واسحق فی مسندیہما۔ ایسا ہی ابن حبان کی روایت میں بھی حضرت ماعزؓ کے متعلق ثم اتاہ الثانیۃ ثم اتاہ الثالثۃ ثم اتاہ الرابعۃ کا لفظ وارد ہے۔ اس بار بار آنے جانیسے صراحۃً معلوم ہوا کہ چار مرتبہ اقرار کیلئے چار مجلس کی شرط ہے۔ **الجواب**:۔ مالکؒ وشافعیؒ نے جو ایک مرتبہ اقرار کو کافی بنا کر فاعترفت فرجمہا کی حدیث لائے جواب یہ کہ یہاں اجمالی اعتراف سے وہ معہود ومعلوم چار مرتبہ کا اعتراف مراد ہے کہ جو تفصیلی احادیث میں وارد ہیں۔ جیسا کہ خود امام شافعیؒ نے قولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن سے معہود ومعلوم قراۃ یعنی قراۃ الفاتحۃ مراد لیتے ہیں۔ اور فارکعوا واسجدوا میں خود شافعی معلوم ومعہود رکوع وسجود مراد لیتے ہیں۔ یعنی اطمینان والا رکوع وسجود مراد لیتے ہیں۔ یہاں بھی اعتراف سے معہود چار مرتبہ کا اقرار مراد ہے۔ **الجواب**:۔ احمد وابن ابی لیلےٰ نے جو مجلس واحد میں چار مرتبہ اقرار کو کافی کہہ کر صحیحین کی حدیث لایا جواب یہ کہ حنفیہ کی حدیث میں صراحۃً مفصلاً چار مجلس میں چار مرتبہ اقرار کرنیکا ذکر ہے لہٰذا بقاعدہ اصولیہ... کی مجمل حدیث کو حنفیہ کی مفصل حدیث پر حمل کیا جاویگا۔ کما فی المرقاۃ ج ۴ ص ۱۲۲ والتعلیق ص ۱۶۶ والاشعۃ ج ۳ ص ۲۶۹ والبذل

زید بن خالدؓ افہ عیاما فیمن زنی ولم یحصن:۔ نہایہ میں ہے کہ الاحصان بمعنی المنع والمرأۃ تکون محصنۃ بالاسلام والعفاف والحریۃ والتزوج۔ ومعنی احصان آنست کہ باشد حر، عاقل، بالغ، مسلم کہ وطی کردہ باشد بنکاح صحیح۔ امام مالکؒ کے ایک قول کیمطابق جو شافعیؒ سے ایک روایت ہے، کوڑا خاص کرکے صرف پیٹھ پر مارا جاوے۔ لقولہ علیہ السلام البینۃ والا الحد فی ظہرک:۔ یعنی بینہ پیش کروگے ورنہ تیرے ظہر یعنی پیٹھ پر حد لگایا جاویگا۔ حنفیہ کے مذہب ہدایہ میں نقل کیا کہ ویفرق الضرب علی اعضاءہ لان جمعہ فی عضو واحد قد یفضی الی الہلاک واستثنی الرأس والوجہ والفرج والمذاکیر یعنی اعضاء پر تقسیم کرکے حد لگایا جاویگا تمام ضربات ایک عضو پر نہونا چاہیے لانہ یفضی الی الہلاک لیکن رأس، وجہ اور فرج کو استثنا کیا لانہ قال للذی امرہ بضرب الحد اتق الوجہ والمذاکیر۔ وعن علیؓ قال اضرب واعط کل عضو حقہ، واتق الوجہ والمذاکیر۔ **الجواب** بعض روایت میں جو ظہر یعنی پیٹھ پر حد لگانیکا ذکر ہے وہاں ظہر سے نفس وذات مراد ہے۔ اطلاقا للجزء علی الکل والا الحد علیک بدلیل ماثبت من کبار الصحابۃ عمرؓ وعلیؓ وابن مسعودؓ ثم خص منہ الفرج وغیرہ بدلیل الاجماع۔ کما فی المرقاۃ ج ۴ ص ۱۲۳ مفصلا والتعلیق ص ۱۹۶ والاشعۃ ج ۳ ص ۲۶۹

عن عمر رضؓ فکان مما انزل اللہ تعالیٰ۔ (آیۃ الرجم) فرقہ خوارج رجم ای سنگسار کرنیکے حکم کا انکار کرتے ہیں وہ لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کی آیت میں رجم کا حکم نہیں ہے اس لئے وہ لوگ انکار کرتے ہیں۔ لیکن تمام صحابہؓ و تابعین و سلف عالمین و ائمہ مجتہدین بلکہ تمام اُمت محمدیہؐ کے اجماعی قول کے مطابق مرد و عورت محصن ہونیکی حالت میں اگر زنا کیا ہو تو رجم ثابت ہے۔ کما فی حدیث الصحیحین عن عمرو الرجم فی کتاب اللہ حق علی من زنی اذا احصن من الرجال والنساء الحدیث۔ **الجواب**:۔ دراصل معاملہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ آیتوں میں سے بعض جو آیت رجم ہے اس سے یہ آیت مراد ہے:۔ وَالشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ۔ ای الثیب والثیبۃ کذا فسرہ مالک فی الموطا۔ والاظہر تفسیر الشیخ والشیخۃ بالمحصن والمحصنۃ۔ وہ آیت منسوخ التلاوۃ ہوکر باجماع اُمت سکا حکم یعنی رجم کا حکم باقی ہے۔ چنانچہ حضورؐ نے بھی رجم کے حکم دیئے ہیں بلکہ حضورؐ کے بعد تمام خلفاء راشدین و ائمہ مسلمین رجم کے حکم پر عمل کرآئے ہیں۔ اب خوارج کے یہ کہنا کہ قرآن میں نہیں ہے یہ قول مردود و باطل ٹھہرا۔ کیونکہ اگرچہ آیت رجم کی تلاوت منسوخ ہے لیکن باجماع اُمت حکم باقی ہے۔ خوارج کے اس وہم و شبہ کے ازالہ کیلئے تو عمرؓ نے بطور تمہید و مقدمہ فرمایا ہیں۔ ان اللہ بعث محمدا بالحق الحدیث۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے انکار خوارج کا شبہ بھی کیا تھا۔ حیث قال انی خشیت ان یطول بالناس زمان، فیقول قائل لانجد الرجم فی کتاب اللہ فیضلوا بترک فریضۃ انزلہا اللہ، الحدیث۔ کما فی المرقاۃ ج۱۲ والتعلیق ج۳ ص۱۶۷

عن عبادۃ بن الصامت رضؓ انہ قال خذوا عنی۔ یہاں مختصر و حاصل کلام یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ واللاتی یأتین الفاحشۃ من نسائکم فاستشہدوا علیہن اربعۃ منکم فان شہدوا فامسکوہن فی البیوت حتی یتوفہن الموت او یجعل اللہ لہن سبیلا، الآیۃ۔ اس آیت کے ماتحت ابتداءً زنا کے حد اماسک فی البیوت تھا یہی اماسک فی البیوت عورت کی وفات تک یا منجانب اللہ کوئی سبیل نازل ہونے تک ہے۔ اب جو منجانب اللہ سبیل نازل ہوا اسکے متعلق حضورؐ نے تاکیدی طور پر مکرر فرمایا کہ خذوا عنی۔ اب فاحشہ ای زنا کرنیوالی اگر باکرہ ہے تو دو صورت ہے کہ باکرہ باکرہ سے زنا کرے یا باکرہ ثیبہ سے زنا کرے۔ ایسا ہی زنا کرنیوالی اگر ثیبہ ہو تو بھی دو صورت ہے، ثیبہ باکرہ سے یا ثیبہ ثیبہ سے۔ اب حضورؐ نے خذوا عنی کے بعد دو صورت کا حکم بیان کیا ای حد الزنا البکر بالبکر جلد مائۃ لکل واحد منہما و تغریب عام ان اقتضت المصلحۃ فی رأی الامام وحد زنا الثیب بالثیب جلد مائۃ والرجم۔ یہاں زنا الثیب بالثیب کی صورت میں بحث سابق کی تحقیق کیمطابق باجماع اُمت رجم کے حکم تو ثابت ہے لیکن جلد مائۃ کے حکم مذکور منسوخ التلاوۃ والی آیت کیذریعہ منسوخ ہے۔ یعنی الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما۔ الآیۃ۔ یا جلد مائۃ کے حکم رجم ماعز رضؓ کی حدیث کیذریعہ منسوخ ہے کہ حضورؐ نے ماعز رضؓ کو رجم کرنیکا حکم دیا، الخ۔ یا تطبیق یہ کہ معناہ الثیب بالثیب جلد مائۃ ان کانا غیر محصنین والرجم ان کانا محصنین بقیہ دونوں صورت کے حکم ظاہر ہونیکی بناء پر یا ماقبل کی حدیث عسیف کیوجہ سے بیان نہیں کیا۔ قولہ تعالیٰ واللاتی یأتین الفاحشۃ، الآیۃ کے متعلق مفسرین کے مختلف اقوال ہیں فقیل ہی محکمۃ و حدیث عبادہ رضؓ مفسر لہا۔ وقیل ان ہذہ الآیۃ منسوخۃ بالآیۃ التی فی اول سورۃ النور ای قولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ۔ وقیل ان آیۃ سورۃ النور فی البکرین وہذہ الآیۃ فی الثیبین۔ قالہ النوویؒ، کما فی المرقاۃ ج۱۲ والتعلیق ج۳ ص۱۶۷۔ صاحب التعلیق نے کہا کہ امام کیلئے جائز ہے کہ جلد رجم کو جمع کرے اگر مناسب سمجھے۔ رزمر رجم پر اکتفاء کرنا مستحب ہے، لاقتصار النبیؐ علی الرجم۔ کما فی التعلیق ج۳ ص۱۶۸ والبذل ج۵ ص۱۳۹

عن عبد اللہ بن عمرؓ فامرہما النبیؐ فرجما۔ رجم کیلئے تو محصن ہونا شرط ہے جب دونوں یہودی پر رجم کیا گیا تو وہ دونوں محصن تھے ساتھ ساتھ کافر بھی تھے اسلئے امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک محصن ہونیکے لئے اسلام شرط نہیں ہے

عن الاختلاف فی الرجم و انکار الخوارج

عن قولہ خذوا عنی قد جعل اللہ لہن سبیلا الثیب بالثیب جلد مائۃ والرجم

عن الاختلاف فی شروط الاسلام فی الاحصان

کما فی روایۃ عن ابی یوسفؒ، ویسلم ہذا الحدیث عن ابن عمرؓ۔ لیکن حنیفہ و مالکؒ کے نزدیک محصن ہونیکے لئے اسلام شرط ہے۔ لحدیث ابن عمرؓ انہ عم قال من اشرک باللہ فلیس بمحصن، رواہ اسحٰق بن راہویہ فی مسندہ۔ **الجواب** حضورؐ نے جو دونوں یہودی پر رجم کا حکم دیا، صاحب ہدایہ نے اس کا جواب دیا کہ حضورؐ نے فاتوا بالتوراۃ کا حکم دیکر تورات لانیکے بعد تورات ہی کے حکم کے مطابق یہودی پر رجم کا حکم دیا۔ تاکان ... پر اشد الزاماً ہو۔ اور تورات کے دین یہودیت میں رجم کیلئے احصان کی شرط نہیں ہے۔ اب تو احصان میں اسلام کے شرط ہونے نہ ہونے کا سوال ہی نہیں آتا وکان النبیؐ یحکم بالتوراۃ قبل ان ینزل حکم القرآن۔ نیز ان ... کی حدیث فعلی ہے، حنیفہ کی قولی، بقاعدہ اصول بوقت تعارض قولی حدیث راجح ہوتی ہے کیونکہ اس میں اصول کلی ہونیکی شان ہے۔ کما فی المرقاۃ ج۶ ص۱۲۹ والتعلیق ج۳ ص۱۶۸ والاشعۃ ج۴ ص۲۷

عن بریدۃؓ فدفع الصبی الی رجل من المسلمین۔ حاملہ عورت کے بچہ کیلئے اگر کوئی پرورش کرنیوالا نہ ہو تو حاملہ پر رجم کرنیکے معاملہ میں یہاں تک تاخیر کرے کہ وہ بچہ بڑا ہو کر ماں سے مستغنی ہو جاوے کما ہو قول امامنا الاعظمؒ۔ بقول نوویؒ یہاں روایت ثانی اور روایت اولیٰ میں تعارض ہے کہ روایت ثانیہ سے صراحۃً معلوم ہوا کہ حاملہ کو رجم بچہ کے دودھ چھوڑنے اور اکل خبز کے بعد ہوگا اور یہ روایت اولیٰ سے ظاہر ہے کہ بچہ کے ولادت ہی کے بعد رجم مارا جاویگا۔ **الجواب**، چونکہ ثانی روایت میں اصل قاعدہ کی تصریح ہے جو حدیث اصلی قاعدہ پر ہو اسمیں نکات نکال کر تاویل نہیں کی جاتی ہے کما یقال النکتۃ للفار لا للقار، جو اصل سے فرار اختیار کرے اسکے لئے نکتہ و تاویل ہوتی ہے نہ اسکے لئے جو اپنے اصل پر برقرار ہے اس لئے حدیث اول میں تاویل کر کے حدیث ثانی کے مطابق بنایا جاویگا چنانچہ حدیث ثانی میں جیسا کہ بچہ بڑا ہو کر مستغنی ہونیکے بعد رجم کا ذکر ہے حدیث اول میں بھی بڑا ہونیکے بعد رجم کا ذکر ہے، ہاں حدیث اول میں جو فقام رجل من الانصار فقال الی رضاعہ۔ یہاں رضاع سے دودھ پلانے کے ذمہ داری لینا مراد نہیں ورنہ بعد الولادۃ رجم ثابت ہو کر تعارض ہوگا بلکہ یہاں رضاعت سے کفالت و تربیت مراد ہے یعنی وہ بچہ بڑا ہو کر جب ماں سے مستغنی ہو گیا تب حاملہ کو رجم کیا گیا لیکن بچہ کی آئندہ کی کفالت انصاری نے لی۔ کما فی التعلیق ج۳ ص۱۷۱ والمرقاۃ ج۶ ص۱۳۵

قولہ ثم امر بہا فصلی علیہا۔ جماہیر رواۃ مسلم کے نزدیک فصلی بفتح الصاد واللام ہو کر معروف کے صیغہ ہے کہ جس سے حضور اکرمؐ کے بنفس نفیس خود جنازہ کی نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔ اب امر بہا سے غسل و تکفین وغیرہ کے متعلق حکم دینا مراد ہے۔ اور طبری و ابن ابی شیبہ و ابو داؤد کی روایت میں بضم الصاد وکسر اللام المشددۃ ہے یعنی صیغہ مجہول ہے۔ اب امر بہا فصلی علیہا یعنی امر کر دقوم را کہ بگذارند نماز و آنحضرت نگذارد۔ بہرحال معروف و مجہول کے صیغہ کے اختلاف کیوجہ سے محدود یعنی حد جاری کیا ہوا اور مرجوم امی رجم کیا ہوا شخص پر جنازہ کی نماز پڑھنے کو امام المسلمین و اہل الفضل کیلئے امام مالکؒ مکروہ کہتے ہیں جو احمدؒ سے بھی ایک روایت ہے۔ لحدیث بریدۃؓ ثم امر بہا فصلی علیہا۔ بصیغۃ المجہول۔ وفی روایۃ لابی داؤد علیہ السلام لم یصل علیہ۔ صرف قتادہؓ کے قول شاذ پر ہے کہ ولد الزنا پر جنازہ کی نماز نہ پڑھی جاوے لیکن امام اعظمؒ و شافعیؒ کے نزدیک جو احمدؒ کا ایک قول ہے کہ امام المسلمین و اہل الفضل دوسروں کو لے کر فاسق و مرجوم و محدود و مقتول فی المحاربہ و ولد الزنا بلکہ سب موحد اہل قبلہ پر جنازہ کی نماز پڑھے گا۔ لحدیث بریدۃؓ ثم امر بہا فصلی علیہا بصیغۃ المعروف۔ کما مر، وفی روایۃ مسلم امر بہا النبیؐ فرجمت ثم صلی علیہا فقال لہ عمرؓ تصلی علیہا یا نبی اللہ وقد زنت۔ اس قسم کی روایات سے حضورؐ کے نماز پڑھنا ثابت ہے۔ **الجواب**:۔ امام مالکؒ وغیرہ کی روایت سے حضورؐ کا نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے، حنیفہ وغیرہ کی روایات سے اثبات صلوٰۃ ہوتا ہے۔ صاحب مرقاۃ نے جواب دیا کہ بقاعدہ اصول بوقت تعارض مثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے۔ وزیادۃ الثقۃ مقبولۃ۔ چنانچہ امام مسلم نے صلوٰۃ النبیؐ علی ماعزؓ کو ذکر نہیں کیا

امام بخاریؒ نے ذکر کیا۔ لہٰذا زیادۃ الثقۃ زیادہ معتبر ہوگا۔ وایضاً من حفظ حجۃ علی من لم یحفظ۔ کما فی المرقاۃ ص۱۳۶ ج۵ والاشعۃ ص۲۰۳ ج۳

وعن ابی ھریرۃ رض فلیجلدھا الحد۔ یعنی اس باندی پر حد شرعی قائم کرے۔ اس حدیث میں جو امۃ کو مطلق رکھا اس سے معلوم ہوا کہ وہ امۃ منکوحہ ہو یا غیر منکوحہ، اس امۃ کے حد جلد ای تازیانہ مارنا ہے مگر جلد الامۃ جلد الحر کے نصف ہے لقولہ تعالیٰ فَاِنْ اَتَیْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَیْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ اور آیت میں عذاب سے جلد مراد ہے کہ رجم کیونکہ مار جلد میں تو تخمین کرکے نصف کیا جا سکتا ہے رجم میں نصف نہیں کیا جاتا۔ بقول نوویؒ مالکؒ شافعی واحمد وغیرہم کے نزدیک امام المسلمین کی اجازت واذن کے بغیر مولیٰ اپنے عباد وامار پر حد جاری کر سکتا ہے۔ لحدیث ابی ہریرۃ رض فلیجلدھا الحد ولا یثرب علیھا۔ ای ملامت نہ کرے بعد اقامۃ الحد۔ یہاں مولیٰ کو حکم دیا کہ وہ حد قائم کرے۔ لیکن سلوات وارض کی مصلحت وسیاست پر عمیق نظر رکھنے والے حضرت امام اعظمؒ وحنیفہ کا مذہب ھدایہ میں ہے کہ مولیٰ اپنے عبد پر بغیر اذن امام حد جاری نہیں کر سکتے۔ لحدیث روی اصحاب السنن فی کتبھم عن ابن مسعود رض وابن عباس رض و ابن الزبیر رض فوعاً وموقوفاً انہ علیہ السلام قال اربع الی الولاۃ الحدود والصدقات والجمعات والفیٔ، یعنی یہ چار معاملہ ولاۃ کے اذن پر موقوف ہیں تاکہ انتظام سلطنت ونظام عالم میں خلل نہ آوے۔ نیز حد کے معاملہ اللہ کے خالص حق ہے اس لئے اللہ کا نائب جو امام المسلمین ہے اس کے اذن کے بغیر نافذ نہ ہوگا۔ **الجواب** بعون... کی حدیث میں جو فلیجلدھا الحد وارد ہے مولیٰ کو بغیر اذن امام جلد کے حق دینا مراد نہیں بلکہ تسبیب مراد ہے یعنی امام المسلمین کے دربار میں مقدمہ دائر کرکے حد جاری کرنے کے لئے مولیٰ سبب بنے گا۔ کما فی المرقاۃ ص۱۴۶ ج۵ والتعلیق ص۱۷۲ ج۴ قولہ ھلا ترکتموہ لعلہ ان یتوب۔ ای یرجع عن المعصیۃ فیتوب اللہ علیہ ای یرجع علیہ بقبول توبتہ۔ بقول ابن الملک مقرٌ علی نفسہ بالزنا نے اگر یہ کہہ کر رجوع کیا ہو کہ ما زنیت او کذبت اور رجعت، تو ایک جماعت کے نزدیک حد ساقط نہیں ہوگی کیونکہ حضرت ماعز رض رجم کے وقت بھاگ گئے تھے کما فی الحدیث فلما وجد مس الحجارۃ فر یشتد یہ بھاگنا بھی فعلاً رجوع کرنا ہے اگر رجوع سے حد ساقط ہو جاوے اسکے باوجود جو انکو قتل کیا گیا تو یہ قتل خطاء ہوتو قاتلین کے عواقل پر دیت واجب ہونا چاہئے حالانکہ کسی روایت میں دیت کا ذکر نہیں معلوم ہوا کہ قتل خطاء نہیں ہوا لہٰذا ھرب جو دال علی الرجوع ہے اس سے حد ساقط نہیں ہوا لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک اگر مقر بالزنا نے بصوت مذکور رجوع کیا تو حد ساقط ہو جاویگا اگر اقامت حد کے درمیان میں رجوع کیا ہو تو باقی حد ساقط ہو جاویگا۔ لقولہ علیہ السلام ھلا ترکتموہ، الحدیث۔ یہاں ترک سے رجم بند کرنا مراد ہے جس سے سقوط حد ثابت ہے نیز شریعت مطہرہ مسلمانوں کو عدالتی فیصلہ کیذریعہ بدنامی سے بچانے کے لئے حد کو ساقط کرنا چاہتی ہے لقولہ علیہ السلام ادرأوا الحدود ما استطعتم۔ اب مقر بالزنا کے رجوع تو درء الحد کیلئے قرینہ قویہ ہے **الجواب** انہوں نے جو کہا کہ حضرت ماعز رض کا فرار رجوع پر دال ہے جواب یہ کہ یہ تو حسی معاملہ ہے کہ ہر طرف سے جب پتھر مارا جا رہا ہو تو اس وقت فرار طبعاً پتھر کے چوٹ برداشت نہ ہونیکی وجہ سے ہے، رجوع کی بنا پر نہیں۔ کما فی المرقاۃ ص۱۴۱ ج۵ والتعلیق ص۱۷۳ ج۴

عن ابن عباس رض قال احق ما بلغنی عنک۔ اس حدیث ابن عباس رض سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ماعز رض کا واقعہ زنا حضور کو پہلے ہی سے معلوم تھا۔ لیکن ابوہریرۃ وبریدہ رض کے حدیث سابق ایسا ہی اسکے بعد والی حدیث یزید بن نعیم ان تمام احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور کو پہلے سے معلوم نہ تھا بلکہ ماعز رض نے آکر خود اقرار کیا۔ اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ حضور کو پہلے ہی سے فی الجملہ طور پر کچھ معلوم تھا۔ لیکن حد کو دفع کرنیکے لئے یہ چاہتے تھے کہ حضرت ماعز رض انکار کرے لیکن ماعز رض نے اللہ کے خوف سے اقرار کر لیا۔ اب اقرار کرنے سے معلوم نہ ہونا ثابت نہ ہوگا۔ بلکہ خلاف توقع انکار کی جگہ میں اقرار پایا گیا۔ ورنہ اس قسم کے اہم معاملہ پہلے ہی سے حضور کو معلوم نہ ہونا بعید ہے۔ حاصلہ فی المرقاۃ ص۱۴۱ ج۵ وغیرذلک۔

عن سعید بن سعد بن عبادہ رض خذوا لہ عثکالا فیہ مائۃ شمراخ الخ۔ یعنی اس مخدوج

بحث الاختلاف فی ان المولیٰ مستقل فی اجراء الحد بغیر اذن الامام ام لا ص۱۲

بحث الاختلاف فی سقوط الحد بالرجوع عن الاقرار ص۱۲

بحث دفع التعارض بین علم وواقعۃ ماعز رض وعدم علمہ ص۱۲

ای ناقص الخلقۃ مریض کو مارنے کیلئے ایسا ایک بڑا شاخ لو کہ جسمیں چھوٹا چھوٹا ایک سو شاخ ہو۔ بقول قاضی عیاضؒ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام المسلمین کیلئے مناسب ہے کہ جسپر تازیانہ لگایا جائیگا اسکے لحاظ کرے اور اسکی جیوٰۃ پر محافظت کرے۔ کیونکہ جلد میں توقف کرنا نہیں ہے۔ پھر قاضی عیاضؒ نے کہا کہ حمل کی صورت میں تو اقامۃ حد کے اندر تاخیر کی جاویگی لیکن دوسرے امراض کے اندر تاخیر کرنا نہیں ہے لحدیث سعید بن سعد بن عبادہ رضؓ کہ اس میں ہے کہ حضورؐ نے بحالت مرض حد جاری کرو۔ یا لیکن امام اعظم و مالکؒ کے نزدیک مریض کے تندرست ہونے تک حد کو مؤخر کیا جاویگا کیونکہ شریعت جب بہانہ کرکے ہی سہی دفع الحد کے قائل ہے تو مرض کے عذر کی بنا پر تاخیر کا قائل کیوں نہوگا۔ **الجواب**:۔ سعدؓ کی وہ حدیث مرسل ہے۔ کیونکہ سعید کو حضورؐ سے سماع نہیں اور اپنے باپ سے سماع کا بھی ذکر نہیں کیا۔ اور حدیث مرسل خصم کے نزدیک حجت نہیں اسکو حنفیہ کے مقابلہ میں بیان کرنا ہی ٹھیک نہیں۔ یا جواب یہ کہ چونکہ وہ مخدوج مقیم تندرست ہونیکی امید نہ تھی اسلئے حضورؐ نے اقامۃ حد میں تاخیر نہیں کیا۔ کما فی المرقاۃ ص۱۴۷ ج۵ والتعلیق ص۱۷۵ ج۴ والاشعۃ ص۲۷۸ ج۳

حافظ تورپشتی و ابن الملکؒ وغیرہ نے کہا کہ سعید بن سعدؓ بن عبادہ رضؓ کی یہ حدیث معمول بہ نہیں ہے۔ کیونکہ اس طریقہ پر حد جاری کرنا قرآن و حدیث کے خلاف ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولا تاخذکم بھما رأفۃ فی دین اللہ ای فی اطاعۃ اللہ واقامۃ حدہ۔ فتعطلوا و تسامحوا فیہ، کما فسرہ مجاہد و عکرمہ و عطاء و سعید بن جبیر و النخعی و الشعبی۔ و قال جماعۃ معنی الآیۃ لا تاخذکم بھما رأفۃ فتخففوا الضرب ولکن اوجعوھما ضربا و ھو تفسیر سعید بن المسیبؒ و الحسن البصریؒ۔ ایسا ہی تمام صحیح حدیث میں جو جلد مائۃ کے حکم ہے یہ حدیث سعید بن سعد قرآن کے خلاف ہونیکے ساتھ ساتھ ان احادیث صحاح کے بھی خلاف ہے پھر یہ حدیث مرسل ہو کر نا قابل استدلال بھی ہے بہرحال ان وجوہات کی بنا پر حدیث سعید بن سعد پر اب عمل نہیں ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۱۲۶ ج۵ والتعلیق

عن عکرمۃ رضؓ فاقتلوا الفاعل والمفعول بہ:۔ شرح السنۃ میں ہے کہ لواطت کرنیوالے کے حد کیمتعلق اختلاف ہے کہ صاحبین کے نزدیک جو شافعی کا ظاہر قول ہے کہ فاعل پر حد زنا جاری ہوگا یعنی فاعل اگر محصن ہو تو رجم کیا جاوے ورنہ جلد مائۃ، اور بقول شافعیؒ مفعول بہ پر جلد مائۃ و تغریب عام، وہ مفعول بہ رجل ہو یا امرأۃ محصن ہو یا غیر محصن، کیونکہ بصورت لواطت جو تمکین فی الدبر ہوتی ہے اسی تمکین نے اسکو محصن نہیں بنائے گا فلا یزیدھا حد المحصنات پھر شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ فاعل و مفعول بہ کو قتل کیا جاویگا کما فی حدیث عکرمہؓ فاقتلوا الفاعل والمفعول بہ۔ اور مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک لواطت کرنیوالے کو رجم کیا جاویگا۔ لواطی محصن ہو یا غیر محصن، کما فی روایۃ فارجموا الاعلی والاسفل۔ امام اعظمؒ کے نزدیک لواطت پر شرعاً کوئی حد مقرر نہیں، ہاں امام المسلمین جس قسم اور جس قدر مصلحت سمجھے بطور تعزیر جاری کرسکتا ہے اور کمال پاشا نے شرح جامع الصغیر سے نقل کیا کہ امام المسلمین کے سپرد رہے گا کہ اگر لواطت کا عادی ہو جاوے تو امام المسلمین اگر چاہے قتل بھی کرسکتا ہے وان شاء ضربہ وحبسہ لاختلاف الصحابۃ فی موجبہ من الاحراق بالنار وھدم الجدار والتنکیس من مکان مرتفع باتباع الاحجار وغیر ذلک۔ کما فی الھدایہ ص۵۱۶ ج۳ دراصل بات یہ ہے کہ لواطت کا عادی انسانی ملکہ حیوانی طبیعت کے بھی خلاف قانون معاملہ ہے۔ اس پر قانونی حد کیسے جاری ہوگا۔ فلذلک قال ابو حنیفۃؒ لا حد فیھا۔ **الجواب** انہوں نے قتل و رجم کے متعلق حدیث ذکر کیا وہ سب مجرد تہدید پر محمول ہے من غیر قصد ایقاع القتل لان الضرب الالیم الشدید قد یسمی قتلا۔ کما فی المرقاۃ ص۱۴۷ ج۵ والتعلیق ص۱۷۵ ج۴ والاشعۃ ص۲۷۸ ج۳ والبذل ص۱۵۳ ج۵

عن ابن عباسؓ من اتی بھیمۃ فاقتلوہ:۔ الحدیث۔ اسحٰق بن راہویہ کا قول یہ ہے کہ اگر کسیکو وطی بالبہیمہ سے حکم نہی کے علم کے باوجود یہ کام کیا ہو تو اسکو قتل کیا جاویگا لحدیث ابن عباسؓ فاقتلوہ، لیکن امام اعظمؒ و مالک و شافعی و احمد کے نزدیک قتل کرنا نہیں ہے بلکہ تعزیر کے حکم ہے۔ یعنی اس طرح سے اسقدر ادب دینا کہ جو درجہ حد تک

نہ پہونچے۔ ائمہ اربعہ کے نزدیک صحیح یہی ہے کیونکہ دلیل ان من اتی بہیمۃ فلا حد علیہ۔ رواہ الترمذی۔ **الجواب** حدیث میں جو قتل کا حکم ہے وہ زجر و تشدید پر محمول ہے۔ کما فی المرقاۃ ج ۴ ص ۲۷۰ والاشعۃ ج ۳ ص ۲۷۰۔ بہیمہ کو قتل کرنے کی وجہ تو ابن عباسؓ نے بیان کیا، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اقتلوا ہا معہ لئلا یتولد منہا حیوان علی صورۃ الانسان۔ یا وجہ یہ کہ اس بہیمہ کو اگر زندہ رکھا جاوے تو اسکو دیکھ کر فاعل کو رسوا کیا جاویگا اس لئے قتل کا حکم ہے۔ اور بقول بعض اگر وہ بہیمہ ماکولات سے ہو تو قتل کیا جاویگا لقولہ فاقتلوا ہا معہ۔ اور اگر حیوان ماکول نہ ہو تو دراں دو وجہ است، قتل از جہت ظاہر ایں حدیث و عدم قتل از جہت منع آں از ذبح حیوان نہ برائے اکل۔ کما فی الاشعۃ ج ۳ ص ۲۷۹ والبذل ج ۵ ص ۱۵۳

بَابُ قَطْعِ السَّرِقَة

ای باب قطع اہل السرقۃ بحذف المضاف ابن الہمام نے کہا کہ سرقہ لغۃً اخذ الشیٔ من الغیر علی وجہ الخفیۃ مالاً کان اوغیرہ۔ اور اصطلاح شرع میں سرقہ کہتے ہیں کسی کا حفاظت کیا ہوا مملوک محترم مال کو خفیۃً لینا۔ سارق کے ہاتھ کاٹنے پر تو اتفاق ہے لیکن بقول ابن الہمام اس میں اختلاف ہے کہ مال کے ہر مقدار میں ہاتھ کاٹا جاویگا یا کسی ایسے معین مقدار ہے لا یقطع فی اقل منہ۔ چنانچہ حسن بصری و داؤد ظاہری و ابن بنت الشافعی و خوارج کے نزدیک ہاتھ کاٹنے کیلئے مال کی کوئی مقدار معین نہیں بلکہ یقطع الید بکل مقدار من المال لاطلاق قولہ تعالیٰ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَیْدِیَهُمَا۔ یہاں کتنے مقدار پر قطع ید ہے اسکو معین کئے بغیر فاقطعوا کا حکم ہے۔ ولاطلاق قولہ علیہ السلام فی حدیث ابی ہریرۃ رض لعن اللہ السارق الحدیث۔ لیکن ان مذکورہ چند علماء کے علاوہ تمام صحابہؓ و تابعین و ائمہ مجتہدین سلفاً و خلفاً تمام امت محمدیہ کا اجماع ہے کہ قطع ید کیلئے مال کے معین مقدار مقرر ہے کہ جس سے کم مقدار چوری کرنے پر ہاتھ کاٹا نہیں جاتا۔ چنانچہ اس باب کے تمام احادیث میں ربع دینار یہ ثلاثہ دراہم یا عشرۃ دراہم وغیرہ کی معین مقدار مذکور ہے۔ نیز صحابہؓ و تابعین کے اجماع بھی قوی دلیل ہے۔

الجواب ان احادیث مشہورہ و اجماع کے ذریعہ آیت و حدیث کے اطلاق کو مقید کیا جاویگا۔ کما فی المرقاۃ ج ۴ ص ۱۵۳ والتعلیق ج ۴ ص ۱۷۵

پھر تمام صحابہؓ و تابعین و ائمہ مجتہدین جو اس بات پر متفق ہیں کہ قطع ید کیلئے مال کے معین مقدار کی شرط ہے اس معین مقدار کے مصداق کے متعلق اختلاف ہے۔ اسکے متعلق فتح الودود میں بیس مذاہب تک نقل کیا۔ بذل المجہود میں اس میں سے گیارہ مذہب نقل کر کے فرمایا کہ دراصل یہاں مشہور مذاہب یہ ہیں کہ جمہور ائمہ کے نزدیک موجب قطع الید ربع دینار یا ثلاثہ دراہم ہیں یہ تو ذہب و فضہ کے سرقہ کے متعلق ہے، اگر ذہب و فضہ کے غیر دوسری کسی چیز کا سرقہ ہو تو اسکی قیمت لگانے میں شافعیؒ کے نزدیک ذہب ہی اصل ہے اسی دینار کیذ ریعہ قیمت لگا کر اگر ربع دینار کی قیمت کی چیز ہو تو قطع ید ہوگا۔ مالکؒ کے نزدیک فضہ ہی اصل ہے یعنی دراہم سے قیمت لگا کر اگر تین درہم کی قیمت کا ہو تو قطع ید ہوگا۔ کما فی البذل ج ۵ ص ۱۵۳، مرقاۃ ج ۴ ص ۱۵۴ میں اختلاف اس صورت سے نقل کیا کہ ذہب اصحابنا الحنفیہ مع جماعۃ من التابعین الی انہ عشرۃ دراہم۔ وذہب الشافعیؒ الی انہ ربع دینار۔ وذہب مالکؒ واحمد الی انہ ربع دینار او ثلاثۃ دراہم۔ واضح ہو کہ دینار اس زمانہ میں بارہ درہم کا تھا لہٰذا ربع دینار تین درہم کا ہوگا۔ بہرحال جمہور ائمہ جو موجب القطع ربع دینار یا ثلاثہ دراہم کو کہتے ہیں ان کی دلیل ماروی مخرمہ بن بکیر عن ابیہ عن سلیمان بن یسار عن عمرہ عن عائشۃ رضہا انہا قالت سمعت النبیؐ یقول لا تقطع ید السارق الا فی ربع دینار فصاعداً۔ وعن عائشۃ رض ان النبیؐ کان یقطع فی ربع دینار فصاعداً۔ وعن ابن عمر رض قال قطع النبیؐ ید السارق فی مجن (ڈھال) ثمنہ ثلاثۃ دراہم متفق علیہ۔ اور حنفیہ اور تابعین کی ایک جماعت کے نزدیک جس مقدار تک چوری کرنے پر قطع ید ہوگا وہ عشرۃ دراہم ہے۔ کما فی روایۃ ابن عباسؓ قال قطع النبیؐ ید رجل

بحث الاختلاف فی قدر ما یقطع بہ ید السارق ۱۲

بحث السرقۃ وقطعۃ واصطلاحاً و بحث الاختلاف فی قدر المقدار المعین فی قطع الید ۱۲

فی ثمن مجن قیمتہ دینار او عشرۃ دراہم۔ رواہ ابو داود۔ وروی محمد عن عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن النبی انہ کان لایقطع الا فی ثمن مجن وہو یومئذ یساوی عشرۃ دراہم۔ وعن عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال قال رسول اللہ صلعم لاقطع فیما دون عشرۃ دراہم۔ وعن ابن مسعود رض عن النبی انہ قال لاتقطع الا فی دینار او فی عشرۃ دراہم۔ وعن ابن ام ایمن انہ قال ماقطعت ید علی عہد النبی الا فی ثمن المجن وکان یساوی یومئذ عشرۃ دراہم۔ وذکر محمد فی الاصل ان عمر رض امر بقطع ید سارق ثوب بلغت قیمتہ عشرۃ دراہم فرد بہ عثمان رض فقال ان ہذا الثوب لایساوی الا ثمانیۃ دراہم فدرأ عمر رض القطع عنہ۔ وروی النسائی بسندہ عن ابی اسحق عن عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال کان ثمن المجن علی عہد النبی عشرۃ دراہم واخرجہ ایضا الدارقطنی واحمد وکذا رواہ اسحق بن راہویہ۔ وروی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ عن سعید بن المسیب عن رجل من مزینۃ عن النبی قال مابلغ ثمن المجن قطعت یدصاحبہ وکان ثمن المجن عشرۃ دراہم۔ وقال صاحب الہدایہ ویؤید ذلک ماروی ابن مسعود رض انہ علیہ السلام قال لاقطع الا بدینار او عشرۃ دراہم، لکنہ مرسل والمرسل حجۃ عندنا۔ وفی مسند ابی حنیفۃ عن القاسم بن عبد الرحمن عن ابیہ عن ابن مسعود رض فان کان تقطع الید علی عہد النبی فی عشرۃ دراہم۔ وہذا موصول والاحادیث بہذا کثیرۃ وفی نقلہا جمیعا طوالۃ وفیما نقلنا کفایۃ لانہا عشرۃ کاملۃ

الجواب: شوافع نے اوّلاً جو حدیث مخرمہ بن بکیر عن ابیہ کو ذکر کیا جواب یہ کہ کیف تسند تون بہذا والحال انکم تزعمون ان مخرمۃ لم یسمع من ابیہ حرفا۔ فالحدیث مرسل وانتم لاتحتجون بہ۔ ان کے تمام احادیث کے جواب یہ کہ احادیث کثیرہ سے یہی ثابت ہے کہ مجن ای ڈھال کے سرقہ پر قطع ید ہوا۔ اب اس ڈھال کی قیمت عائشہ رض وغیرہا کے نزدیک ربع دینار یا ثلاثۃ دراہم تھے کما فی الاشعۃ ج۳ ص۲۸۳ کہ عائشہ رض ربع دینار گفتہ بسبب آنست کہ مجن نزد وی ربع دینار بود واقوال صحابہ در قیمت مجن مختلف بودے۔ ایسا ہی ابن عمر کی روایت میں جو ثمنہ ثلاثۃ دراہم وارد ہے، تو قریشی جواب دادکہ ایں تقویم بہ ثلاثۃ دراہم از ابن عمر رض برائے اجتہاد وے بود۔ بذل المجہود ج۱۲ ص۱۳۲ میں ہے کہ والاصل ان الاجماع انعقد علی وجوب القطع فی العشرۃ وفیما دون العشرۃ اختلف العلماء لاختلاف الاحادیث فوقع الاحتمال فی وجوب القطع فیما دون العشرۃ فلایجب القطع مع الاحتمال۔ نیز تسلیم ہے کہ موجب قطع ید کے مقدار کے متعلق ربع دینار وغیرہ کی مختلف روایات ہیں۔ لیکن بقول امام طحاوی امام اعظم رح نے یہاں بھی روح شریعت کا لحاظ کرتے ہوئے شریعت کا مزاج جو دفع الحدود ہے اسکی طرف خیال کرکے قدر ما یقطع بہ الید میں عشرۃ دراہم کی اس کثیر مقدار کو نصاب قرار دیا جس سے حد سرقہ ای قطع ید کم جاری ہو کما فی قولہ ادرؤا الحدود ما استطعتم۔ اگر ربع دینار یا ثلاثۃ درہم کے کم مقدار پر سرقہ جاری ہو تو حدود کو دفع کرنا نہ ہوگا بلکہ کثرت سے رواج دینا ہوگا جو مزاج شریعت کے خلاف ہے۔ کما فی المرقاۃ ج۵ ص۱۵۴ والبذل ج۱۲ ص۱۳۲ والاشعۃ ج۳ ص۲۸۳ والتعلیق

وعن رافع بن خدیج قال لاقطع فی ثمر ولا کثر۔ ثمر کا اطلاق اگرچہ کل ثمار پر ہو لیکن ثمر کے غلبۂ استعمال اس رطب ای تازہ خرما پر ہوتا ہے جو اس نخل پر معلق ہو۔ کذا فی النہایہ۔ درخت سے کاٹ لینے کے بعد رطب پھر جب بطور خزینہ جمع کیا جاوے تو تمر ہے۔ اور لفظ کثر بفتح الکاف والثاء چیزے سفید نرم کہ درمیان درخت خرما می باشد۔ یعنی گابھے سفید کھجور کے و نیز بمعنی شگوفۂ خرما یعنی کلی یہ بھی کہا جاتا ہے۔ مالک و شافعی کے نزدیک جو احمد کا ایک قول ہے کہ تمام قسم کے پھل اگر وہ محرز ای حفاظت کیا ہوا ہو تو اسکے سرقہ سے قطع ید واجب ہے کیونکہ سرقہ کہتے ہیں مال محفوظ خفیۃ لینے کو تو جس سرقہ کا اطلاق ہوگا وہاں قطع ید بھی ہوگا۔ امام اعظم رح کے نزدیک کسی قسم کے فواکہ رطب کے سرقہ سے قطع ید واجب نہیں خواہ وہ فواکہ محرز ہو یا نہ ہو۔ حدیث رافع انہ قال لاقطع فی ثمر ولا کثر۔ رواہ ابو داود وغیرہ۔ یہ ثمر و کثر نکرہ تحت النفی ہو کر عموم مراد ہے۔ یعنی ہر قسم کے فواکہ۔ ایسا ہی محرزا کان او غیرہ اور اس ثمر و

54

وکذا بر ان لحوم والبان یعنی دودھ واشربہ وغیرہ کو قیاس کیا جاتا ہے کہ جو جلد متغیر ہونیوالا ہو، کما فی روایۃ لا قطع فی الطعام ای طعام جہیا برائے اکل، ورنہ گندم وغیرہ میں بالاتفاق قطع ید ہے۔ حاصل یہ کہ جلد متغیر ہونیوالی حقیر چیزوں کے چوری کرنے پر قابل عظمت ہاتھ نہیں کاٹا جاویگا اور نہ کاٹنا ہی مزاج شرع کے موافق ہے۔ **الجواب** مزاج شریعت کے خلاف کرکے صریح وصحیح حدیث کے مقابلہ میں قیاس کرنا غیر معتبر ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۱۵۶ والتعلیق ص۱۷۹ والبذل ص۱۲ والاشعۃ ص۲۸۴

اور نہب ہو الاخذ علی وجہ العلانیۃ قہراً یعنی علانیۃً زبردستی کرکے لے لینا جو نہب غارتگری یعنی لوٹ مار وزبردستی ہے اس میں قطع ید نہیں لعدم اطلاق السرقۃ علیہ۔ لیکن اسکے متعلق شدید وعید وارد ہے۔ ای فلیس منا۔ کما فی المرقاۃ ص۱۵۹

روی فی شرح السنۃ فہلا قبل ان تاتینی بہ:۔ یعنی حضور صلعم نے فرمایا کہ میرے پاس آنیکے قبل اپنا حق چھوڑ کر صدقہ کیوں نہیں کیا۔ لیکن اب تو قطع واجب ہے، اس میں تیرا کوئی اختیار نہیں بلکہ یہ خالص حق شرع ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حاکم کے پاس مقدمہ دائر کرنیکے قبل معاف کردینا جائز ہے۔ اگر کسی چل پر سرقہ کے متعلق حاکم نے قطع ید کا فیصلہ کردیا ہو پھر مالک نے وہ مال اس رجل کو ہبہ وتسلیم کردے یا بیع کردے تو قطع ید کیا جاویگا۔ کیونکہ سرقہ کا انعقاد تام ہوگیا۔ حنفی المذہب ابن الہمامؒ نے کہا کہ مذکورہ صورت میں قطع ید نہ ہوگا۔ کیونکہ بعد کے ہبہ وبیع کیوجہ سے حد جاری نہ کرنیکا ایک بہانہ مل گیا۔ کما فی المرقاۃ ص۱۶۱

عن بسر بن ارطاۃ لا تقطع الایدی فی الغزو۔ یعنی کافروں سے جنگ کرنیکے زمانہ میں ہاتھ نہیں کاٹا جاویگا کیونکہ کاٹنے سے مقطوع الید کو کافر لوگ فتنہ میں ڈال کر اپنے ساتھ ملا لینے کا خوف ہے۔ یا دوسرے مجاہدین کے اندر تفرقہ وسستی واقع ہوجانیکا خوف ہے۔ وقیل فی الغزو ای فی مال الغزو ای الغنیمۃ۔ یعنی قبل القسمۃ اگر غنیمت کے مال سے چوری کیا ہو تو قطع ید نہ ہوگا کیونکہ غنیمت میں اس کا بھی حق ہے۔ پھر اکثر فقہاء کے نزدیک دارالحرب ہو یا دارالاسلام جس جگہ بھی سرقہ متحقق ہو قطع ید ہوگا جیسا کہ دوسرے فرائض وعبادات دارالاسلام کیساتھ خاص نہیں بلکہ دارالاسلام ودارالحرب ہر جگہ جاری ہوتا ہے ایسا ہی قطع ید بھی ہر جگہ جاری ہوگا لیکن حنفیہ کے نزدیک دارالحرب کے اندر جنگ کے زمانہ میں سرقہ کی بنا پر قطع ید نہ ہوگا لقولہ علیہ السلام لا تقطع الایدی فی الغزو کیونکہ لڑائی کے میدان میں امام المسلمین تو نہیں ہوتا ہے بلکہ امیر الجیش (کمانڈر) ہوتا ہے اسکو حد جاری کرنیکا حق نہیں **الجواب** ان کے قیاس کے مقابلہ میں حنفیہ کا قیاس پیش کیا جاویگا۔ اور صریح حدیث دلیل کے طور پر حنفیہ کیلئے سالم رہے گا۔ کما فی البذل ص۱۳۶ والمرقاۃ ص۱۶۳

پھر بیت المال سے اگر کسی نے چوری کیا ہو تو مالک وحماد وابن المنذر کے نزدیک قطع ید ہوگا بظاہر قولہ تعالیٰ والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما۔ لیکن حنفیہ وشافعی واحمد ونخعی وشعبی وغیرہم کے نزدیک قطع ید نہیں۔ کیونکہ بیت المال عام لوگوں کا مال ہے اور یہ سارق بھی انہی عام لوگوں میں شامل ہے۔ وعن ابن مسعود رض فیمن سرق من بیت المال قال ارسلہ، فما من احد الا وله فی ہذا المال حق، وعن عمر رض وعلی رض مثلہ۔ **الجواب**:۔ آیت میں جو فاقطعوا کا حکم ہے احادیث اس اجمالی حکم کی تشریح وتفصیل ہے۔ تقیید وتخصیص نہیں۔ کما فی المرقاۃ ص۱۶۳

عن ابی سلمۃ رض ان سرق فاقطعوا یدہ۔ شرح السنۃ میں ہے اگر کسی سارق نے بار بار سرقہ کیا ہو تو اول سرقہ میں قطع الید الیمنیٰ، ثانی سرقہ میں قطع الرجل الیسریٰ پر ائمہ کرام کا اتفاق ہے۔ تو اول دونوں سرقہ کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ان دونوں کے بعد کے سرقہ کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ ابو المصعب من المالکیہ کے نزدیک ثالث سرقہ میں الید الیسریٰ اور رابع سرقہ میں الرجل الیمنیٰ کاٹا جاویگا۔ پھر اگر خامس مرتبہ میں چوری کرے تو صرف ابو المصعب کے نزدیک سارق کو قتل کیا جاویگا۔ کما فی حدیث جابر رض قال جی بسارق الی النبی ﷺ قال اقطعوہ فقطع ثم جی بہ الثانیۃ فقال اقطعوہ فقطع ثم جی بہ الثالثۃ فقال اقطعوہ فقطع، ثم جی بہ الرابعۃ فقال اقطعوہ فقطع فاتی بہ الخامسۃ فقال اقتلوہ فاطلقناہ فقتلناہ۔ الحدیث رواہ ابو داؤد، والترمذی۔ لیکن ائمہ اربعہ بلکہ تمام مجتہدین وامت محمدیہ کا اتفاق ہے کہ صرف پانچویں مرتبہ نہیں اگر ہزار مرتبہ بھی

بحث الاختلاف فی القطع بعد الہبۃ والبیع ۱۲

بحث قولہ لا تقطع الایدی فی الغزو موہم کراہۃ الاختلاف ۱۲

بحث الاختلاف فی القتل فی السرقۃ بوجہ الشرقین عن بقیۃ الائمۃ ۱۲

چوری کرے تو صرف سرقہ کی بنا پر قتل نہیں کیا جاویگا۔ لحدیث الشیخین عن ابن مسعودؓ قال لایحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلاث النفس بالنفس، والثیب الزانی، والمارق لدینہ التارک للجماعۃ۔ متفق علیہ۔ یہاں نفی و اثبات کے درمیان دائر کرتا ہوا حصر کرکے تین خصلت کو سبب قتل بتایا، سرقہ کا ذکر نہیں ہے۔ لہٰذا سرقہ کی بنا پر قتل کرنا حلال نہ ہوگا بلکہ حرام ہوگا کما ہو مذہب جمیع المسلمین والمجتہدین۔ **الجواب**، امام نسائی نے اس حدیث جابرؓ کو منکر بتاکر کہا کہ وہ مصعب بن ثابت الراوی لیس بالقوی۔ نیز سرقہ خامسہ میں جو قتل کے حکم دیا یہ سرقہ کے متعلق کوئی حتمی وجوبی حکم نہیں ہے بلکہ بطور مصلحت یہ تعزیر و سیاست قائم کرنا ہے۔ ونظیرہ اذا اکثر الناس من الخمر یعنی اگر کوئی شرب خمر میں مبالغۃً کثرت کرنے لگے کہ بغیر قتل روکنا مشکل ہو تو حد خمر کی حیثیت سے نہیں بلکہ مصلحۃً وسیاسۃً اسکو قتل کیا جاویگا چنانچہ عمرؓ شارب خمر کو کبھی جیل میں دیتے اور کبھی سر حلق کروا دیتے اور کبھی اسّی تازیانے لگواتے، چوتھا مرتبہ میں قتل کر دیا۔ ولیس ہذا القتل حدًّا بل ہو تعزیر بحسب المصلحۃ۔ ایسا ہی سارق کے معاملہ میں بھی قتل فی الخامسہ حد سرقہ پر نہیں بلکہ بحسب المصلحۃ تعزیرًا ہو اور اگر حتمی وجوبی حکم ہی ہو تو یہ اس سارق کیلئے خصوصی حکم ہے۔ کیونکہ حضورؐ کو بذریعہ وحی اس سارق کے اندر ارتداد کا آثار معلوم ہوا ہو، اذ لو کان مؤمنًا لما فعلوا من اجترارہ والقاءہ فی البئر۔ کیونکہ مؤمن اگرچہ مرتکب کبیرہ ہو لیکن اقامۃ حد سے تطہیر کے بعد اس قسم کی اہانت نہیں کیجاتی ہے۔ بہر حال حدیث میں جس اہانت کا ذکر ہے وہ قرینہ ہے ارتداد کا جو موجب قتل ہے۔ یا اسکے محارب للہ ورسولہ ہونا معلوم ہوا ہو۔ اگر یہ معلوم ہو تو امام المسلمین کو اختیار ہے جو عذاب چاہے دیوے بلکہ شرعی حد کے مقدار سے زائد بھی دے سکتا ہے۔ وان رأی ان یقتل قتل، کما قالہ الخطابی۔ مشہور جواب یہ ہے کہ قتل فی الخامسہ کی متعلقہ حدیث جابرؓ حدیث الصحیحین کے ذریعہ منسوخ ہے۔ حیث قال لایحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلاث الحدیث

پھر اول سرقہ میں قطع الید الیمنی، ثانی سرقہ میں قطع الرجل الیسری پر تمام ائمہ مجتہدین کے اتفاق کے بعد مالک و شافعی و احمد و اسحٰق و قتادہ و شعبی و اوزاعی کے نزدیک ثالث مرتبہ کے سرقہ میں ید یسری پھر رابع مرتبہ کے سرقہ میں رجل یمنی کاٹ دیا جاویگا۔ کما فی حدیث جابرؓ امرنا النبی علیہ السلام بالقطع الی المرتبۃ الرابعۃ، وکذا فی حدیث ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃؓ۔ لیکن امام اعظم و حنیفہ کے نزدیک اول و ثانی سرقہ میں قطع الید الیمنی والرجل الیسری کے بعد اگر ثالث مرتبہ کا سرقہ ہو تو قطع نہیں ہے بلکہ تعزیر و دوامی حبس ہے۔ کما فی الہدایہ۔ فان سرق ثالثًا لایقطع بل یعزر ویخلد فی السجن حتی یتوب او یموت۔ عن علیؓ لایقطع الا الید والرجل (ای فی السرقتین فقط) وان سرق بعد ذلک سجنہ علیؓ وقال انی لاستحیی من اللہ ان لا ادع لہ یدًا یاکل ویستنجی بہا۔ وکذا عن عمرؓ قال اذا سرق فاقطعوا یدہ ثم ان عاد فاقطعوا رجلہ ولا تقطعوا یدہ الاخری وذرواہ یاکل بہا ویستنجی بہا ولکن احبسوہ۔ **الجواب**، اقضاہم علیؓ واشدہم فی امر اللہ عمرؓ نے جب حضورؐ کے بعد دو مرتبہ سرقہ کے بعد قطع کا حکم نہیں دیا بلکہ حبس کے حکم دیئے ہیں تو معلوم ہوا کہ ان ... کی جابرؓ و ابو ہریرہؓ کی حدیث منسوخ ہے۔ یا حکیمانہ و عادلانہ نظر کے ماتحت امرار بعہ قطع فی السرقۃ الخامسۃ سے احتراز کئے ہیں۔ پھر اسی حدیث میں ثالث و رابع مرتبہ کے سرقہ میں قطع کا حکم ہے۔ امام اعظمؒ نے اپنے بالغ فقیہانہ نظر کے ماتحت ان دونوں سے بھی احتراز کرکے صرف اول و ثانی مرتبہ میں قطع کے قائل ہوئے ہیں۔ وقد مر نظیرہ فی بحث رفع الیدین۔ وہاں بھی امام اعظمؒ صرف ایک رفع یعنی عند التحریمہ رفع کے قائل ہوئے اور بقیہ کو منسوخ مانا۔ فراجعہ ان شئت۔ کما فی البذل ج۲ ص۱۳۲ والمرقاۃ ج۲ ص۱۳۳ والاشعۃ ج۱ ص۱۸۰

عن فضالۃؓ ثم امر بہا فعلقت فی عنقہ۔ یعنی اس سارق کے ہاتھ کاٹ کر اسکے گردن میں لٹکا دیا گیا تاکہ اپنا کاٹا ہوا ہاتھ دیکھ کر اسکو بھی عبرت حاصل ہو اور دوسرے لوگوں کو بھی عبرت حاصل ہو لیکن مشکل یہ ہو گیا کہ اسی ایک حدیث کی بنا پر امام شافعیؒ کے نزدیک سارق کے ہاتھ کاٹ کر اسکے گلے میں لٹکا دینا سنت ہے لحدیث

فضالۃ ثم امر بہا فعلقت فی عنقہ۔ حنفیہ کے نزدیک امام المسلمین اگر مناسب سمجھے تو لٹکا سکتا ہے ورنہ یہ لٹکانا کوئی سنت کے اصول کلیہ پر نہیں ہے۔ کیونکہ اس ایک سارق کے علاوہ دوسرے کسی سارقین کیساتھ لٹکانیکا معاملہ ثابت نہیں۔ لہٰذا اس سے سنیت کے قاعدہ کلیہ ثابت نہ ہوگا جواب بھی ہو گیا کہ صرف دو ایک معاملہ سے سنت ثابت نہیں ہوتا۔ کما فی المرقاۃ ج ۶ ص ۱۶۶ عن ابن الہمام۔

عن ابی ہریرۃ رضؓ اذا سرق المملوک فبعہ ولو بنش :۔ بفتح النون وتشدید الشین، ای عشرین درہما نصف اوقیۃ ای بعہ ولو بثمن قلیل۔ شرح السنہ میں ہے کہ مالک شافعی کے نزدیک عبد نے اگر سرقہ کیا تو قطع ید ہوگا۔ کما فی روایۃ عن ابن عمر رضؓ ان عبدا لہ سرق وکان ابقا فارسل بہ الی سعید بن العاص لیقطع یدہ ابن الہمام نے حنفیہ کا مذہب نقل کیا کہ عبد اگر اپنے سید سے یا سیدہ کے زوج سے چوری کیا ہو ایسا ہی احد الزوجین دوسرے کے مال سے چوری کیا ہو لم یقطع، لوجود الاذن فی الدخول عادۃ فاشبہ الحرز۔ یعنی حفاظت میں خلل آگیا سرقہ کیلئے مال محفوظ خفیۃ لینا شرط ہے اس شرط میں خلل آنے سے سرقہ بھی کما حقہ متحقق نہیں ہوا۔ اسلئے قطع ید نہ ہوگا۔ وفی موطا، مالکؒ عن عمر رضؓ انہ اتی بغلام سرق مرآۃ لامرأۃ سیدہ۔ یعنی مولی کی بیوی کے آئینہ چوری کیا۔ فقال عمر رضؓ لا قطع علیہ خادمکم سرق متاعکم فاذا لم یقطع خادم الزوج فالزوج اولی۔ **الجواب**: ابن عمر رضؓ کے عبد سارق کو قطع ید کیلئے سعید بن العاص رضؓ کے سپرد تو کیا قطع ید ہوا نہو۔ روایت میں ہے کہ فابی سعید وقال لا تقطع ید الا آبق اذا سرق۔ کما فی المرقاۃ ج ۶ ص ۱۶۶

عن ابی ذر رضؓ قال حماد تقطع ید النباش :۔ نباش قبر کھود کر کفن لینے والا، امام ابو یوسف ومالک وشافعی واحمدؒ کے نزدیک نباش یعنی کفن چور پر قطع ید ہے وہو مروی عن عمر رضؓ وابن مسعود رضؓ وعائشہ رضؓ والحسن والشعبی والنخعی وقتادہ وغیرہم، کما قال حماد بن ابی سلیمان تقطع ید النباش۔ ابوذر رضؓ کی حدیث میں جو فرمایا کہ یکون لبیت فیہ الوصیف۔ وصیف خدمتگار کو کہتے ہیں مراد غلام۔ حاصل یہ کہ کثرت موت کیوجہ سے قبر کی جگہ نہیں ملے گی۔ ایک قبر کی جگہ ایک غلام کی بدلہ میں خریدا جاویگا۔ یہاں بیت سے مراد قبر ہے۔ اب قبر پر بیت کے طلاق کرنیکی بنا پر حماد نے یہ قیاس کیا کہ جیسا کہ بیت سے کوئی مال چوری کرنے پر قطع ید ہوتا ہے ایسا ہی قبر سے کفن چوری کرنے پر بھی قطع ید ہوگا۔ وفی روایۃ انہ علیہ السلام قال من نبش قطعناہ۔ لیکن امام اعظم ومحمد وسفیان ثوری واوزاعی وزہری وغیرہم کے نزدیک نباش پر قطع ید نہیں۔ کما فی روایۃ عن ابن عباس رضؓ قال لیس علی النباش قطع۔ وعن الزہری قال اخذ نباش فی زمن معاویۃ رضؓ وحینئذ کان مروان والی المدینۃ۔ فسأل من بحضرتہ من الصحابۃ والفقہاء والتابعین فاجمع رأیہم علی ان یضرب ویطاف بہ۔ یعنی صحابہ وفقہاء مدینہ وتابعین کے اجماع ہو گیا کہ نباش کیلئے قطع ید نہیں، صرف ضرب اور شہر میں گھمانا ہے۔ یہی اجماع قطعی دلیل ہے۔ **الجواب**، دلیل اول میں جو انہوں نے حماد کے قیاس کو ذکر کیا جواب یہ کہ وہ قیاس غیر معتبر ہے۔ کیونکہ قبر پر حدیث میں بیت کے اطلاق کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قبر محفوظ جگہ ہو۔ چنانچہ اگر کسی نے کوئی چیز ایسے بیت سے لیا ہو کہ جسکے دروازہ بند نہ ہو اور جس بیت کیلئے کوئی چوکیدار ونگہبان بھی نہ ہو تو وہ بیت محفوظ جگہ نہیں ہے۔ اور اس بیت سے اگر کوئی چیز لیوے تو بالاجماع قطع ید نہ ہوگا۔ ایسا ہی قبر بھی غیر محفوظ ہے۔ قبر سے کفن چوری کرنے پر بھی سرقہ کا اطلاق ضعیف ہے۔ اس لئے قطع ید نہ ہوگا۔ اور ثانی دلیل میں جو حدیث لایا وہ حدیث منکر ہے۔ بیہقی نے صراحتاً اس حدیث کو ضعیف بتایا۔ اور اس حدیث کی سند میں بشر بن حازم مجہول الحال راوی ہے۔ بہرحال اگر کسی حدیث میں قطع ذکر ہو وہ بطور تعزیر وسیاست پر محمول ہے۔ کما فی المرقاۃ ج ۶ ص ۱۶۸ والتعلیق ج ۳ ص ۱۸۱ والاشعۃ ص ۲۸۸

عن الاختلاف فی قطع ید العبد بوجہ السرقۃ ۱۲

عن الاختلاف فی قطع ید النباش ۱۲

بَابُ الشَّفَاعَةِ فِي الْحُدُودِ

عَنْ عَائِشَةَ رض فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ :- اس امرأۃ مخزومیہ کا نام فاطمہ بنت الاسود بن الاسد ہے۔ ہمنام ہونیکی بناپر یا لحضورؐ کی عزیز ترین اہل ہونیکی بناپر فرمایا۔ لَوَانَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ، الحدیث۔ حضرت اسامہؓ نے گمان کیا کہ ہر شفاعت مقبول ہے۔ اور آیت کا نحوذ ہو گیا حیث قال تعالیٰ مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا۔ قولہ علیہ السلام تستعیر المتاع وتجحدہ فامرہ النبیؐ بقطع یدہا۔ یہاں جحود العاریۃ پر قطع ید کا حکم دیا، اس دلیل کی بناپر احمد و اسحٰق جحود العاریۃ پر قطع الید کے قائل ہیں۔ لیکن جمہور ائمہ کرام و حنفیہ کے نزدیک جحود العاریۃ پر قطع ید نہیں۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما۔ یہاں سرقہ پر قطع ید کا حکم ہے جحود العاریۃ سرقہ میں شامل نہیں۔ **الجواب** متفق علیہ روایت میں تو صراحۃً سرقہ کا ذکر کرکے قطع ید کے ذکر کیا صرف مسلم کی روایت میں جحود العاریۃ پر قطع ید کا حکم ہے۔ طیبیؒ نے کہا کہ سرقہ پر قطع ید کا حکم دینا مراد ہے اور عاریت کے انکار کا ذکر اس عورت کی شناخت دینے کیلئے ہے۔ جحود عاریۃ کو قطع ید کے سبب بتانا مراد نہیں۔ کما فی المرقاۃ ج ۶ ص ۱۷۱ والتعلیق ج ۴ ص ۱۸۱ والاشعہ ج ۳ ص ۲۸۹ والبذل ج ۵ ص ۱۲۷

عَنْ أَبِي أُمَيَّةَ رض لَا أَخَالُكَ سَرَقْتَ :- ابو یوسف و محمد و احمد و ابن ابی لیلیٰ و ابن شبرمہ کے نزدیک ایکمرتبہ اقرار کرنیسے قطع ید واجب نہیں بلکہ بار بار اقرار کرنا پڑیگا۔ کما فی حدیث ابی امیہؓ فاعاد علیہ مرتین او ثلاثا۔ اور بقول ابن الہمام امام اعظم و محمدؒ و مالکؒ و شافعی بلکہ جمہور علماء کے نزدیک بجب قطع الید باقرار السارق مرۃ واحدۃ۔ کما اسند الطحاوی الی ابی ہریرۃ رض قالوا یا رسول اللہ انّ ہذا سرق فقال ما اخالہ سرق فقال السارق بلیٰ یا رسول اللہ قال اذہبوا بہ فاقطعوہ قال فذہب بہ فقطع۔ الحدیث۔ بلکہ کہ کر صرف ایک مرتبہ اقرار کرنے پر قطع کے حکم دیا۔ **الجواب** جب سارق کے پاس مال مسروق نہیں ملا تو حضورؐ نے گمان کیا کہ شاید کہ یہ سارق سرقہ کے معنی اور اسکے احکام سے غافل ہے۔ تو حضورؐ نے اس سے وضاحت طلب کرنے کیلئے بار بار پوچھا قطع ید کیلئے بار بار پوچھنا نہیں ہے۔ قطع ید تو اقرار مرۃ واحدۃ پر مرتب ہوتا ہے۔ کما قالہ الخطابیؒ ہکذا فی المرقاۃ ج ۶ ص ۱۷۱ والتعلیق ج ۴ ص ۱۸۳۔ پھر صحابہ کرام کی ایک جماعت سے سارق کو رجوع من الاعتراف کے متعلق تلقین کرنا مروی ہے۔ شاید کہ حضورؐ نے وہی تلقینی معاملہ اختیار کیا ہو، کما فی التعلیق ج ۴ ص ۱۸۵

بَابُ حَدِّ الْخَمْرِ

طیبیؒ نے کہا کہ الخمر بمعنی الستر یعنی چھپا دینا خمر چونکہ ساتر للعقل ہے اسلئے خمر کہتے ہیں انسان کی انسانیت چونکہ عقل پر موقوف ہے اور خمر ساتر للعقل ہے اسلئے خمر نے انسان کو انسانیت ہی سے نہیں بلکہ حیوان سے بھی بدتر بنا کر دیوانہ کتے کی طرح بنا دیتا ہے۔ اسلئے کتاب و سنت و اجماع و قیاس سے خمر کی حرمت قطعیت ثابت ہے۔ کما فی الاشعہ وغیرذلک ج ۳ ص ۲۹۱۔ تفسیر مظہری و فوائد عثمانیہ میں ہے کہ چونکہ عرب میں شراب کا رواج انتہا کو پہنچ چکا تھا، شراب کے بغیر انکا جینا مشکل ہو گیا تھا لیکن انسان کی انسانیت جس عقل پر موقوف ہے شراب اس عقل کو زائل کرکے انسان کو انسانیت سے خارج کرتا ہوا دیوانہ کتے کی طرح بنا دینے والی چیز ہے۔ اس لئے شراب کو حرام قرار دینا ہی عین مصلحت ہے۔ تاہم دفعۃً چھڑا کر حرام قرار دینا خلاف مصلحت بھی ہے۔ اور سہل بھی نہ تھا اس لئے نہایت حکیمانہ تدریج سے اوّلاً قلوب میں اسکی نفرت بٹھلائی گئی اور آہستہ آہستہ حکم تحریم سے مانوس کیا گیا چنانچہ بقول بغویؒ شراب کے متعلق چار آیتیں نازل ہوئیں، اوّلاً مکہ میں

یہ نازل ہوئی ۔ ومن ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منہ سکرا ورزقا حسنا۔ مسلمان شراب کو رزق حسن وحلال سمجھ کر پیتے رہے۔ اسکے بعد عمرؓ ومعاذؓ اور کچھ انصاری صحابی حضورؐ کی خدمت میں آکر عرض کیے ہیں کہ افتنا فی الخمر والمیسر فانہما مذہبتان للعقل ومسلبتان للمال۔ تب اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت نازل کیا۔ یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیہما اثم کبیر ومنافع للناس :۔ اب اثم کبیر کہنے کی بنا پر ایک قوم نے شراب چھوڑ دیا۔ اور منافع للناس کہنے کیوجہ سے دوسرے لوگ پیتے رہے۔ پھر عبدالرحمن بن عوفؓ نے کھانے کا انتظام کرکے کچھ صحابہ کرام کو دعوت دیے ہیں۔ کھانے بعد شراب کا دور چلا جس سے وہ حضرت نشہ میں مست ہوگئے۔ اسی حالت میں نماز مغرب کا وقت آگیا۔ ان میں سے بعض امام بن کر نماز پڑھاتے وقت قل یا ایہا الکافرون اعبد ما تعبدون ۔ غیر سورہ تک بحذف حرف کا پڑھا۔ تب تیسری آیت نازل ہوئی۔ قولہ تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری۔ تو اوقات صلوٰۃ میں سکر حرام ہوگئی۔ فترک الخمر قوم وشرب قوم فی غیر اوقات الصلوٰۃ ای بعد صلوٰۃ العشاء وبعد صلوٰۃ الصبح۔ پھر عتبان بن مالکؓ نے بھی ایک دعوت کا انتظام کرکے کچھ صحابہ کرام کو مدعو کیا تھا جنمیں سعد بن ابی وقاصؓ بھی تھے۔ ان کیلئے اونٹ کا سر بھون لیا تھا۔ کھانے بعد شراب نوشی پر مست ہوکر اپنے اپنے قوم کے فخریہ شعر گانے لگے۔ سعد بن ابی وقاصؓ نے بھی وہ قصیدہ پڑھا جس میں اپنے قوم کے فخر و بجو الانصار کا بیان ہے تب ایک انصاریؓ نے اونٹ کے جبڑے سعدؓ کے سر پر ماردی۔ تب سعدؓ نے حضورؐ کی خدمت میں انصاریؓ کی شکایت کیے اور کہا کہ اللہم بین لنا فی الخمر بیانا شافیا۔ تب سورہ مائدہ کی چوتھی آیت نازل ہوئی اور خمر کو قطعاً حرام کردیا گیا۔ حیث قال اللہ تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ ، الی قولہ فہل انتم منتہون۔ فقال عمرؓ انتہینا انتہینا۔ تب سب لوگوں نے شراب کے مٹکے توڑ ڈالے، خمخانے برباد کردیئے، مدینہ کی گلی کوچوں میں شراب پانی کیطرح بہنے لگے۔ کما فی تفسیر المظہری ج۳ ص۲۶۴ وفوائد عثمانیہ ص۱۵۸

عن انسؓ کان یضرب فی الخمر بالنعال والجرید اربعین ۔ جرید خرما کے وہ شاخ جو ورق سے مجرد یعنی خالی ہو، سکران یعنی نشہ والا آدمی کو نشہ زائل ہونیکے آگے باجماع ائمہ اربعہ حد جاری نہیں کیا جاویگا۔ کیونکہ حد جاری کرنے کے مقصود جو باز رکھنا ہے بحالت سکر حد لگانے سے وہ حاصل نہوگا۔ شرح السنہ میں ہے کہ شارب خمر کے حد کی مقدار کے متعلق اختلاف ہے کہ شافعی واحمد واسحق واہل ظاہر کے نزدیک شارب الخمر کے حد چالیس تازیانہ ہے۔ کما فی روایۃ انسؓ انہ ﷺ کان یضرب فی الخمر بالنعال والجرید اربعین۔ وجلد ابوبکرؓ اربعین۔ لیکن امام اعظم ومالک وصاحبین وحسن بصری و شعبی وغیرہم کے نزدیک شارب الخمر کی حد اسّی تازیانہ ہے۔ وہو قول الثوری والاوزاعی وعلی وخالد بن الولیدؓ و معاویہؓ۔ اصل دلیل یہ ہے کہ قال ابوعمر اتفق اجماع الصحابۃ فی زمن عمرؓ علی الثمانین فی حد الخمر ولا مخالف لہم۔ ثمانین کے متعلق اجماع صحابہ ایک نمبر کی دلیل ہے۔ وفی روایۃ ان عمرؓ استشار علیاؓ فقال اری ان یجلد ثمانین ، الحدیث۔ وفی البخاری من روایۃ عبید اللہ بن عدی ان علیاؓ جلد ثمانین۔ وقال علیؓ فی قلیل الخمر وکثیرہا ثمانون جلدۃ۔ وفی روایۃ ان النبیؐ ضرب رجلا بجریدتین اربعین۔ اگر دو جرید کو ملاکر چالیس مرتبہ مارے تو مجموعہ ثمانین ہوگا۔ واخرجہ الطبرانی فی الکبیر عن ابن عمرؓ مرفوعا من شرب خمرا فاجلدوہ ثمانین۔ **الجواب** حد الخمر کے متعلق جو اربعین وثمانین کی دو قسم کی روایات ہیں، بقول بعض دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ روی انہ جلدۃ بسوط لہ راسان فضربہ براسہ اربعین۔ اب دو راس والا سوط سے اگر چالیس مرتبہ مارا جائے تو مجموعہ اسّی سوط ہوگا۔ اب اربعین وثمانین دونوں روایت صحیح ہے۔ دراصل جواب یہ کہ حضورؐ وابوبکرؓ کے زمانہ میں اربعین پر عمل تھا کما فی روایۃ مسلم عن انسؓ فلما کان عمرؓ ودنا الناس

من الزبیب قال عمر رض ما ترون فی جلد الخمر، الحدیث۔ رواہ مسلم۔ یعنی عمر رض کے زمانہ میں ملک شام، مصر، عراق اور ایران وغیرہ میں فتوحات کی کثرت سے جب عیاشی وعیش وعشرت میں اضافہ ہو کر شرب الخمر کی کثرت ہونے لگی تو روایت مسلم عمر رض نے حد الخمر میں شدت وغلظت پیدا کرنے کیلئے صحابہ کرام کیساتھ مشورہ کئے تھے جسکے متعلق ابو عمر رض نے لکھا کہ اتفق اجماع الصحابۃ فی زمن عمر رض علی الثمانین فی حد الخمر ولا مخالف لہم۔ اب اس سے واضح ہو گیا کہ شرب الخمر کی اصل حد تو اربعین ہی ہے۔ لیکن زمانہ عمر رض کے مجبوکن عوارض کی بنا پر ثمانین پر صحابہ کرام کا اجماع ہوا۔ اسی اجماع کیوجہ سے عمر رض کے زمانہ سے ابتک ثمانین ہی اصل ہو گیا۔ چنانچہ صاحب ھدایہ نے بھی تعیین الثمانین کیلئے اجماع صحابہ کو حجت میں پیش کیا۔ امام شافعی جو اربعین کے قائل ہیں اُن کے نزدیک بھی لو کان رای الامام ان یجلدہ ثمانین جاز علی الاصح معلوم ہوا کہ اربعین کے قائلین بھی اربعین کو ایسے حد فاصل نہیں کہتے کہ اس سے زائد جائز ہی نہو، کما فی المرقاۃ ص۱۷۵ ج۶ والتعلیق ص۱۸۳ ج۳ والبذل ص۱۵۷ ج۵ والاشعہ ص۲۹۱ ج۳۔ قولہ حتی اذا عتوا وفسقوا جلد ثمانین۔ یعنی تا آنکہ چوں شارب خمر از حد گذشتند وبیرون آمدند از اعتدال الخ اس سے جواب ثانی واضح ہو جاتا ہے۔ کما فی الاشعہ۔

عن جابر رض فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ۔ قاضی عیاض نے نقل کیا کہ ایک شرذمہ قلیلہ وطائفہ شاذہ کے نزدیک چار مرتبہ جلد ای تازیانہ لگانیکے بعد پانچویں مرتبہ کے شرب الخمر پر قتل کر دیا جاویگا۔ ای یقتل بعد جلدہ اربعمرات، لحدیث جابر رض ھذا الحدیث انہ علیہ السلام قال فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ۔ لیکن بقول نووی وابن الہمام امت محمدیہ کا اجماع ہے کہ لا یقتل الشارب وان تکرر ذلک منہ۔ واجمع ایضا علی تحریم شرب الخمر وعلی وجوب الحد علی شاربہا۔ سواء شرب قلیلا او کثیرا۔ عدم قتل شارب کی اصل دلیل تو اجماع صحابہ وتابعین ہے۔ نیز فی حدیث جابر رض ثم اتی النبی صلعم بعد ذلک برجل قد شرب فی الرابعۃ فضربہ ولم یقتلہ، حضور صلعم سے بھی عدم قتل ثابت ہے۔ کما ہو عند جمیع المسلمین

الجواب حدیث جابر رض میں جو فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ کا حکم ہے جواب یہ کہ بقول محدثین وفقہاء وہ ابتدائی حکم تھا اب منسوخ ہے۔ بآخر الحدیث کما فی الدلیل الثانی قد شرب فی الرابعۃ فضربہ ولم یقتلہ۔ یا قتل کا حکم اجماع کیذریعہ منسوخ ہے۔ یا قتل کے حکم حدیث الصحیحین کیذریعہ منسوخ ہے۔ حیث قال النبی علیہ السلام لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلث، النفس بالنفس، والثیب الزانی، والمفارق لدینہ۔ الحدیث۔ یا وہاں قتل سے الضرب الشدید مراد ہے بطور زجر وتنبیہ اسکو قتل سے تعبیر کر دیا، اُس کی مزید تحقیق "بحث الاختلاف فی القتل بالسرقۃ الخامسۃ" میں مفصلاً گذر چکی ہے۔ فراجعہ ان شئت۔ کما فی المرقاۃ ص۱۷۵ ج۶ والبذل ص۱۵۸ ج۵ والاشعہ ص۲۹۲ ج۳

"شرب النبیذ" کے متعلق مرقاۃ میں اجمالاً مذکور ہے کہ عصیر العنب کے علاوہ دوسرا نبیذ مسکر ہے اگر کسی نبیذ کو شرب کرے تو مالک وشافعی وجمہور کے نزدیک یہ نبیذ حرام ہے، شارب پر حد ای تازیانہ ہوگا کحد شارب الخمر سواء یعتقد اباحتہ او تحریمہ۔ وقال ابو حنیفۃ والکوفیون لا یحرم ولا یحد، وسیاتی تحقیقہ۔ کما فی المرقاۃ ص۱۷۷ ج۶

باب التعزیر

تعزیر اس تادیب وتہذیب کو کہتے ہیں کہ جو درجہ حد تک نہ پہنچے، ماخوذ من العزر بمعنی المنع والرد، ابن الہمام نے کہا کہ یہی تعزیر قرآن وحدیث واجماع صحابہ سے ثابت ہے، کما فی قولہ تعالی، فاضربوہن فان اطعنکم فلا تبغوا علیہن سبیلا۔ امر بضرب الزوجات تادیبا وتہذیبا۔ وفی الحدیث انہ علیہ السلام قال لا ترفع عصاک عن اہلک۔ وقولہ واضربوہم اذا بلغوا عشرا ای فی ترک الصلوٰۃ وعلیہ اجماع الصحابۃ۔ اور سرخسی سے منقول ہے کہ تعزیر کے اندر کوئی حد معین

نہیں بلکہ رائی القاضی کی طرف مفوض ہے وہ جس قدر مناسب سمجھے جاری کرے گا۔ کیونکہ تعزیر کے مقصود جو زجر ہے یعنی قبائح سے باز رکھنا اسی زجر میں لوگوں کی حالت مختلف ہیں۔ بعض لوگ تو نصیحت کیذریعہ باز آجاتا ہے اور بعض کو تھپڑ مارنیکی ضرورت ہے اور بعض کو بید مارنے کی حاجت ہے اور بعض کو جیل میں مقید کرنے کی ضرورت ہے، بخلاف حدود کے کہ اس کو صرف ولاۃ الامری جاری کرسکتے ہیں، پھر حسب مصلحت امام جس جگہ تعزیر مشروع ہے وہاں مالک و احمدؒ کے نزدیک تعزیر واجب ہے، ورنہ زجر جو مقصود ہے وہ فوت ہوجاویگا۔ شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں۔ کما فی روایۃ ان رجلا جاء الی النبیؐ فقال انی اصبت من امراۃ مادون ان اطاہا۔ فقال علیہ السلام اصلیت معنا قال نعم، فقال النبیؐ علیہ ان الحسنات یذھبن السیئات، وقال النبی علیہ السلام فی الانصار واقبلوا من محسنہم وتجاوزوا عن مسیئہم بغیر اقامۃ التعزیر۔ حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے کہ جو تعزیر منصوص علیہ ہے اس کا امتثال واجب ہے، اور جو منصوص علیہ نہیں لیکن تعزیر میں امام مصلحت دیکھتا ہو اور سمجھتا ہو کہ بغیر تعزیر باز نہیں رہے گا۔ تو اس وقت بھی واجب ہے لانہ زاجر مشروع لحق اللہ تعالیٰ فیجب کالحد۔ اور اگر امام المسلمین جانتا ہو کہ تعزیر کے بغیر بھی باز رہنا واقع ہوگا۔ تو اس صورت میں واجب نہیں۔

الجواب شافعیؒ نے جو حدیث ذکر کیا اس میں مجرم نادم و منزجر ہو کر حضورؐ سے ذکر کیا چونکہ وہ خود نادم ہو کر باز آنیوالا ہے اسلئے تعزیر نہیں کیگئی تو وہ ثالث صورت پر محمول ہے (بہرحال تعزیر جو دون حد سے کم کرکے ادب دینے کو کہتے ہیں اس تعزیر اور حد میں فرق یہ ہے کہ حد تو شارع کی طرف سے معین ہے نہ کہ تعزیر بلکہ تعزیر حاکم کی رائے پر موقوف ہے بحسب اقتضائے مصلحت) مرقاۃ ص۱۸۴ والاشعۃ ج۳ ص۲۹۷

عن ابی بردہ رض لایجلد فوق عشر جلدات۔ جمع جلدۃ بمعنی ضربۃ، وفی الجامع الصغیر فوق عشرۃ اسواق یعنی جلد کردہ شود بالائے دہ جلد مگر در حدے از حدود خدا۔ نووی نے اصحابنا کہہ کر شوافع کا قول نقل کیا کہ ھذا الحدیث منسوخ واستدلوا بان الصحابۃ جاوزوا عشرۃ اسواط۔ امام احمد و اشہب مالکی وغیرہ کے نزدیک لایجوز الزیادۃ علی عشرۃ، لہذا الحدیث انہ علیہ السلام قال لایجلد فوق عشر جلدات، الحدیث۔ امام مالکؒ و صاحبین و ابو ثور و طحاوی کے نزدیک تعزیر میں کوڑا مارنے کی حد معین نہیں ہے۔ بل ذلک الی رأی الامام فلہ ان یزید علی قدر الحد اذا رأی المصلحۃ فی ذلک مجانبۃ لہوی النفس۔ کما فی روایۃ ان معن بن زائدہ عمل خاتما علی نقش خاتم بیت المال ثم جاء الی صاحب بیت المال فاخذ منہ مالا۔ یعنی معن بن زائدہ نے بیت المال کے مہر کے نقشہ پر مہر بنا کر اس کو بیت المال کے محافظ کے پاس لاکر مال لے لیا۔ فبلغ عمر رض ذلک فضربہ مائۃ وحبسہ فکلم فیہ ثانیا فضربہ مائۃ فکلم فیہ ثالثا فضربہ مائۃ ونفاہ۔ یہاں حسب مصلحت حضرت عمر رضؓ نے بکثرت درہ لگا کر حبس کیا۔ ایسا ہی تکرار جرم کے متعلق اسکے بارے میں کلام کیا گیا تو ایک سو ایک سو مارا گیا۔ تو حسب مصلحت امام المسلمین کم و بیش کرسکتا ہے کما ہو مذہب مالکؒ لاحد لاکثر التعزیر۔ فیجوز للامام ان یزید فی التعزیر علی قدر الحدود۔ اور امام احمدؒ نے جو حدیث ابوبردہ کی بنا پر کہا کہ لایزاد علی عشرۃ اسواط۔ بعض شوافع نے اسی لایزاد علی عشرۃ اسواط کو شافعی کا مذہب بتائے ہیں۔ اسلئے کہ شافعیؒ سے یہ قول مشہور ہے کہ اذا صح الحدیث فہو مذہبی (مرقاۃ ص۱۸۶) چنانچہ صحیحین کی صحیح حدیث میں جب لایجلد فوق عشرۃ اسواط وارد ہے تو یہ امام شافعی کا مذہب ہوگا۔ اور بقول ابن الہمام امام اعظم و محمد کے نزدیک اکثر تعزیر اثنا عشر سوط ہے بہرحال حد سے کم رکھنا ہے لقولہ علیہ السلام من بلغ حدا فی غیر حد فہو من المعتدین۔ تعزیر جو غیر حد ہے اس میں اگر حد کے مقدار تک پہونچے تو وہ معتدین میں سے ہوگا۔ چنانچہ امام اعظم و محمدؒ نے اس بات کا لحاظ کیا کہ ادنی حد جو حد العبد بالقذف ہے، عبد کی حد قذف اربعون ہے اس سے ایک کم کرکے اثنا عشر تک تعزیر جائز ہے۔ بہرحال مذکور اختلاف تعزیر کے اکثر مقدار کے متعلق ہے اور اقل التعزیر جو تین تازیانہ ہے اسپر سب کا اتفاق ہے کیونکہ تین سے اگر کم ہو تو تعزیر کا مقصد جو زجر و منع ہے وہ حاصل نہ ہوگا۔ **الجواب** امام احمدؒ و شافعی۔ جو ابوبردہ رض کی حدیث لائے جواب یہ کہ بقول نوویؒ شوافع کے نزدیک وہ حدیث منسوخ ہے۔ لان الصحابۃ

بحث الاختلاف فی اکثر مقدار التعزیر ص۱۲

جاوزوا علی عشرۃ اسواط۔ اور امام مالک وغیرہ جو معن بن زائدہ کی حدیث لائے جواب یہ کہ یحتمل ان لہ ذنوب کثیرۃ۔ فلہذا بلغ الی مائۃ و مائۃ! وکان ذنبہ یشتمل کثیراً۔ یعنی اس کا ایک گناہ کثیر گناہ پر مشتمل تھا۔ یعنی دھوکہ بازی کرنا اور بیت المال سے ناحق طور پر لینا اور مسلمانوں کیلئے اس قسم کی دھوکہ بازی کا راستہ کھول دینا۔ وغیرہ، کما فی المرقاۃ ج۲ ص۱۸۵ والتعلیق ج۲ ص۱۸۶ والاشعۃ ج۴ ص۲۹۹ عن ابن عباسؓ اذا قال الرجل للرجل یا یہودی فاضربوہ عشرین۔ یہاں یا یہودی کہہ کر کفر کی طرف یا ذلت کی طرف منسوب کرنا مراد ہے۔ کیونکہ یہود بنص قرآن ضربت علیہم الذلۃ والمسکنۃ ذلت میں مشہور ہیں۔ والحمل علی الثانی ارجح للردع فی الحدود۔ یہاں تفصیل یہ ہے کہ بقول ابن الہمام اگر کسی عبد یا امۃ، یا ام ولد یا کافر پر زنا کی تہمت لگایا ہو تو بالاجماع تعزیر کا حکم جاری ہوگا یعنی فاضربوہ عشرین۔ ایسا ہی کسی مسلمان پر زنا کے علاوہ دوسرے عیب کی تہمت لگایا ہو فقال للمسلم یا فاسق او یا کافر او یا خبیث او یا سارق و مثلہ یا لص (چور) یا فاجر یا زندیق یا مقبوح یا من یعمل عمل قوم لوطؑ او یا لوطی او یا اکل الربوٰا یا شارب الخمر یا دیوث یا مخنث یا خائن یا ماوی الزوانی یا ماوی اللصوص، یا منافق یا یہودی۔ تو ان صورتوں میں تعزیر واجب ہے از جہت لزوم ایذاء ولحوق عیب۔ فتاوی قاضی خاں میں اس طرح مطلقاً ذکر کیا۔ ناطفی نے مذکورہ صورتوں کو مقید کرکے فرمایا کہ رجل صالح کو یا فاسق وغیرہ کہنے سے تعزیر ہے۔ ہاں اگر فاسق کو یا فاسق کہے اور چور کو یا لص کہے اور فاجر کو یا فاجر کہے تو کوئی تعزیر نہیں۔ کیونکہ فاسق نے تو فسق یعنی عیب اپنے اندر قائل کے یا فاسق کہنے کے آگے ہی سے پیدا کر رکھا ہے۔ اب یا فاسق کہہ کر فاسق بنا نہیں دیا بلکہ بتا دیئے ہیں۔ ہاں رجل صالح کو یا فاسق کہنے سے جو عیب اسمیں نہ تھا وہ ثابت کر دیا اور اگر یا حمار، یا خنزیر، یا کلب وغیرہ کہے تو ہندوانی کا مختار یہ ہے کہ اس سے تعزیر ہوگی وہو قول مالک والشافعی واحمد۔ کیونکہ یہ الفاظ ہمارے عرف میں سب وشتم کیلئے مستعمل ہے۔ لیکن ہمارے حنفیہ کے اکثر ظاہر روایت کے مطابق تعزیر نہیں ہے اسلئے کہ چونکہ وہ رجل یقیناً کلب وحمار وخنزیر وغیرہ نہیں ہے۔ لہٰذا یا کلب وغیرہ کہنے سے عیب ثابت نہ ہوگا۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۲۹۸ والتعلیق ج۲ ص۱۸۶ والمرقاۃ ج۲ ص۱۸۶۔ ذوات المحارم سے زنا کرنیوالا کو احمدؒ کے نزدیک قتل کیا جاویگا۔ لقولہ علیہ السلام من وقع علی ذات محرم فاقتلوہ لیکن جمہور ائمہ کرام کے نزدیک اسکے ساتھ دوسرے زانیوں کا معاملہ کیا جاویگا۔ یعنی اگر وہ زانی محصن ہو تو رجم کا حکم ہے اور اگر غیر محصن ہو تو جلد کا حکم للاحادیث المذکورۃ۔ **الجواب** فاقتلوہ کے حکم متعلق کیلئے ہے یا بطور زجر ووعید شدید کے یہ حکم دیا گیا۔ کما فی المرقاۃ ج۲ ص۱۸۶ عن عمرؓ فاحرقوا متاعہ۔ مال غنیمت میں خیانت کرکے قبل القسمۃ مال غنیمت سے چوری کرنیوالا کے مال واسباب جلا دینے کے متعلق حسن بصریؒ نے کہا کہ قرآن مجید وحیوان اور غنیمت سے جسقدر چوری کیا ان تینوں چیزوں کے علاوہ سب مال جلا دیا جاویگا لقولہ اذا وجدتم الرجل قد غل فی سبیل اللہ فاحرقوا متاعہ۔ وہو قول احمدؒ۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک اسکے بدن پر تو تعزیر جاری ہوگی لیکن مال نہیں جلایا جاویگا۔ لانہ علیہ السلام نہی عن قیل وقال وکثرۃ السوال واضاعۃ المال۔ **الجواب** احراق کے حکم منسوخ ہے لانہ کان فی اول الامر ثم نسخ، کما قال النووی۔ یا تشدیداً وزجراً احراق کا حکم دیا تھا، کما فی المرقاۃ ج۲ ص۱۸۷ والاشعۃ ج۴ ص۲۹۹۔ سابقاً معلوم شد کہ دریں صورت قطع ید نیست۔ کیونکہ گمان کرنیکے احتمال ہے کہ اس کا بھی اس غنیمت میں حق ہے۔ کما مر۔

باب بیان الخمر وعد شاربہا

ای در بیان حقیقت خمر کہ کس چیز کا نام ہے، قاموس میں ہے کہ خمر چیز کے مستی آرد از عصیر عنب یا عام است کہ از عصیر عنب باشد یا جز آں۔ عموم کے قائل ہو کر یہ کہنا کہ خمر انگور کے شیرہ سے بھی بنتا ہے اور اسکے غیر دوسرے پھلوں کے شیرہ سے بھی بنتا ہے۔ یہ قول بالعموم صحیح نہ راست۔ کیونکہ جس وقت مدینہ شریف میں خمر حرام ہوا اسوقت مدینہ میں خمر عنب نہ تھا صرف خرما

وغیرہ کی خمر بھی اَب حدیث ابوہریرہ رضؓ میں جو الخمر مِنْ ہاتین الشجرتین النخلۃ والعنبۃ وارد ہے اس میں اکثریت کا لحاظ کرکے کہا گیا کہ اس وقت ان بلاد کے اکثر خمران دونوں شجرہ سے بنتے تھے اس لئے مِن ھاتین الشجرتین فرمایا۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ لا خمر الا منہما، بلکہ خمر جس سکر ونشہ کیوجہ سے حرام ہے وہ سکر جس چیز میں بھی ہو وہ حرام ہوگا کقولہ ع کل مسکر حرام وکل مسکر خمر، چنانچہ حضرتؐ نے بھی پانچ چیز سے خمر بننے کو ذکر کیا حیث قال الخمر من العنب والتمر والحنطۃ والشعیر والعسل۔ پھر اخیر میں عموم کیطرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ الخمر ما خامر العقل۔

ابن المنذر نے کہا کہ خمر العنب کے متعلق اُمت محمدیہ کا اجماع ہے کہ خمر العنب اذا اشتد ورمت بالزبد، یعنی انگوری شراب اگر شدید ہوکر جوش مارتا ہوا جھاگ پھینکے باجماع اُمت اسکے قلیل وکثیر حرام ہے۔ اور قلیل وکثیر میں حد خمر واجب ہے۔ اَب خمر العنب کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو خمر بنایا جاتا ہے اُسکے متعلق اختلاف ہے کہ ائمہ ثلثہ بلکہ جمہور سلف وخلف کے نزدیک خمر العنب کیطرح غیر العنب کے خمر کا بھی وہی حکم ہے کہ قلیل وکثیر حرام اور حد واجب ہے، کما یدل علیہ قولہ علیہ السلام کل مسکر خمر۔ لیکن امام اعظم وسفیان ثوری وابن ابی لیلےٰ وابن سیرین وجماعۃ من فقہاء الکوفہ کے نزدیک غیر العنب کے جو عصیر نیئ مسکر ہو وہ تو حرام ہے اور جو مسکر نہ ہو وہ حرام نہیں۔ کما فی التعلیق ص۱۸۵۔ وقال ابن العطیہ وہذا قول ابی بکر رضؓ وعمر رضؓ۔ چنانچہ عصیر العنب جو خام ہوکر سخت ہوئے اور جھاگ نکالے اُس کو اہل لغت خمر کے نام کہتے ہیں۔ وہی خمر شرعاً قلیل وکثیر حرام ہے نشہ آور ہو یا نہ ہو، اسکے علاوہ دوسرے مسکرات بعلت سکر حرام ہے ورنہ نہیں۔ ہٰذا کلہ بعینہ فی الاشعۃ ص۲۹۹ ج۴ والتعلیق ص۱۸۸ ج۴

عن ابی قتادۃ رضؓ عن خلیط الزہو والرطب۔ یعنی کچا کھجو اور ترکھجو کو ملاکر نبیذ بنانے سے منع کئے ہیں۔ ہر ایک کو الگ الگ نبیذ بنانیکے حکم ہیں کیونکہ دو چیز کو ملاکر نبیذ بنانے سے وہ دونوں چیز جلد متغیر ہوکر سکر آجاتا ہے لوگوں کو اتنے جلد سکر آنیکا خیال بھی نہیں رہتا ہے تو حرام چیز کھالیتا ہے۔ مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک جس نبیذ کو دو چیز ملاکر بنایا گیا اُسکا پینا حرام ہے۔ اگرچہ مسکر نہ ہو جو شافعیؒ کے ایک قول ہے عملاً بظاہر حدیث ابی قتادۃ رضؓ انہ علیہ السلام نہیٰ عن خلیط التمر والبسر الحدیث۔ لیکن امام اعظم بلکہ جمہور کے نزدیک اگر مسکر ہوئے تو وہ خلیط حرام ہے ورنہ حرام نہیں لقولہ ع کل مسکر حرام۔ لہٰذا مسکر نہونیکی صورت میں حرام نہوگا یہی امام اعظمؒ کا مذہب ہے جو شافعی کے قول ثانی ہے۔ **الجواب**، اُن کی حدیث خاص خلیط سے متعلق ہے اصول کلی کے طور پر نہیں لہٰذا حنفیہ کی حدیث کلی راجح ہوگی۔ کما فی المرقاۃ ص۱۹۱ ج۷ والاشعۃ ص۳۰۱ ج۳

عن انس رضؓ سُئل عن الخمر یتخذ خلا۔ خمر میں نمک یا پیاز وغیرہ ڈال کر خمر کو سرکہ بنانیکے جواز وعدم جواز کے متعلق سوال کرنے پر فرمایا کہ لا، امام احمد ومالک وشافعی کے نزدیک سرکہ بنانا جائز نہیں لانہ سئل عن الخمر یتخذ خلا فقال لا، عن مالک فیہ ثلاث روایات، اصحہا ان التخلیل حرام فلو خللہا عصی وطہرت۔ لیکن امام اعظم، اوزاعی، لیث وغیرہ کے نزدیک سرکہ بنانا جائز ہے، سرکہ بنانے سے پاک ہوجاتا ہے۔ عن عائشہ رضؓ نعم الادام الخل رواہ مسلم، سرکہ کو جب بہترین سالن بنایا گیا تو یہ پاک ہوگا اور بنانا بھی جائز ہوگا۔ عن جابر رضؓ مرفوعاً خیر خلکم خل خمرکم، رواہ البیہقی، اس حدیث میں خیر کہہ کر حکم شرع کا بیان ہے لغت بیان کرنا مراد نہیں۔ کیونکہ حضورؐ امام اللغۃ نہ تھے بلکہ سید المرسلین وخاتم النبیین تھے۔

الجواب، حضورؐ نے جو کا فرمانا جائز بتایا یہ اس قوم کے سامنے اس زمانہ میں ہے کہ جب اُن کے نفوس مائل بلکہ شائق بہ خمر تھے اسلئے حضورؐ نے نہی تنزیہی کے طور پر سرکہ بنانے سے منع کردیا تاکہ اس سرکہ بنانیکے وسیلہ سے شرب خمر کی طرف راستہ نہ مل جاوے اَب طول عہد التحریم کے بعد جب وہ خوف نہیں ہے تو نہی تنزیہی رہے گا۔ کما فی المرقاۃ ص۱۲۹ ج۷ والتعلیق ص۱۹۰ ج۴ والاشعۃ ص۳۰۱ ج۳

عن وائل الحضرمی انہ لیس بدواء ولکنہ داء، تداوی بالحرام کی اختلافی وتحقیقی بحث تو تنظیم الاشتات جلد اول ص۱۹۰ میں گذر چکی ہے بقول نووی تداوی بالخمر کی حرمت ثابت ہوئی بلکہ جب اس میں شفا ہی نہیں ہے تو

بحث الاختلاف فی غیر عصیر العنب ۱۲

بحث الاختلاف فی الخلیط ۱۲

بحث الاختلاف فی اتخاذ الخمر خلا ۱۲

بحث التداوی بالخمر ۱۲

دفع التعارض ۱۲

پینا بلا سبب ہوگا اس لئے حرام ہے۔ لیکن اگر حلق میں لقمہ اس طرح اٹک جاوے کہ اسکو حلق سے اتارنے کیلئے خمر کے علاوہ پانی وغیرہ نہیں ہے اور ہلاکت کا شدید خوف ہوجاوے تو خمر پی کر اتار دینا لازم ہے کیونکہ اس وقت خمر کے ذریعہ جان بچانا یقینی ہے۔ بخلاف التداوی۔ کما فی المرقاۃ ج۲ ص۱۹۲ والاشعۃ ص۳۰۳۔ بعض حکماء اسلام سے منقول ہے کہ خمر کے متعلق جو وما منافع للناس قرآن میں ہے اس سے شفاء وصحت بدن مراد نہیں۔ ورنہ ولکنہ وامّ سے متعارض ہوگا بلکہ منافع سے نشاط طبع وتشحیذ خاطر مراد ہے۔ لیکن آخر انجام بدن کیلئے مفید ہے۔ کما فی الاشعۃ ج۳ ص۳۰۲

عن ابن عمرؓ لم یقبل اللہ لہ صلوٰۃ اربعین صباحًا۔ چالیس صبح کی نماز یا چالیس دن کی نماز قبول نہونا مراد ہے۔ دوسری عبادات میں سے صلوٰۃ کو اس لئے خاص کرکے ذکر کیا کہ صلوٰۃ امّ العبادات ہو کر جامع للعبادات ہے ایسا ہی خمر بھی امّ الخبائث ہو کر کما فی روایۃ الدارقطنی عن ابن عمرؓ مرفوعًا جامع للخبائث ہے۔ اس تضاد کی نسبت سے صلوٰۃ کو ذکر کیا۔ یا یہ کہ صلوٰۃ افضل العبادات بعد الایمان ہے۔ جب وہ مقبول نہیں تو دوسری عبادات بطریق اولیٰ مقبول نہوگی۔ پھر تقیید بالاربعین کیوجہ یہ ہے کہ شراب کا اثر باطن کے اندر چالیس دن تک رہتا ہے۔ بقول امام غزالیؒ چالیس دن کا اثر طاعت میں بھی ہوتا ہے معصیت میں بھی۔ چنانچہ غزالیؒ نے کہا کہ دنیا کے تمام لوگ اگر چالیس دن تک اکل حرام کو چھوڑ دیوے تو نظام عالم مختل ہوجاویگا۔ بسبب ترکہم امور الدنیا۔ وَاِذْ وٰعَدْنَا مُوْسٰٓی اَرْبَعِیْنَ لَیْلَۃً۔ کما فی المرقاۃ ج۲ ص۱۹۳ والاشعۃ ج۳ ص۳۰۲

کتاب الامارۃ والقضاء

امارۃ بالکسر فرمان وفرمانی وامیر ساختن۔ وقضاء بمعنی حکم کردن۔ یہاں قضاء سے حکومت کا وہ منصب و عہدہ مراد ہے کہ جس منصب کو صدر خلیفۃ المسلمین نے کسی کے گردن میں ڈالدیا ہوتا کہ وہ لوگوں کے درمیان فیصلہ کرے۔ کما فی الاشعۃ ج۳ ص۳۰۹ واضح ہو کہ خلیفۃ المسلمین وصدر مقرر کرنے کا وہ طریقہ ہے جسکو خلیفۂ راشد حضرت عمرؓ نے اختیار کیا ہے۔ چنانچہ ابو لؤلؤ المجوسی نے ایک عظیم سازش کے ماتحت عمرؓ کو چاقو مارنے کے بعد تین دن تک عمرؓ زندہ رہے اسی اثناء میں فرمایا۔ فان عجل بی امرٌ فالخلافۃ شوریٰ بین ھؤلاء الستۃ الذین توفی رسول اللہ ﷺ وھو عنھم راضٍ رواہ مسلم۔ یعنی عمرؓ نے اپنی شہادت کے کچھ آگے فرمایا کہ اگر میری شہادت جلد واقع ہوجاوے تو انتخاب خلیفہ کا معاملہ چھ حضرات صحابہ کرام کے مشورہ کے سپرد رہے گا کہ جن حضرات سے حضورؐ اپنی وفات تک خصوصی طور پر راضی تھے یعنی صحابی ہونیکے اعتبار سے تو تمام صحابہ کرام پر راضی تھے، ان چھ حضرات پر ہر ایک خلیفہ ہونیکے جو قابل ہیں اس اعتبار سے بھی ان چھ حضرات پر راضی تھے۔ وہ چھ حضرات یعنی عثمانؓ وعلیؓ وزبیرؓ وطلحہؓ وعبد الرحمن بن عوفؓ وسعد بن ابی وقاصؓ ہیں۔ چنانچہ ان چھ حضرات کے مشورہ سے عثمانؓ خلیفہ منتخب ہوا۔ اب ارباب حل وعقد جو معدود ومحدود ہوتے ہیں انکے مشورہ سے انتخاب خلیفہ کے شورائی سنت عمرؓ نے جاری کیا۔ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین۔ کافروں نے جو ہر کس وناکس سے ووٹ لے کر جمہوری طریقہ رائج کئے ہیں بقول تھانویؒ وہ انگریزی بدعت ہے۔ والتفصیل فی رسالتی "الفصل الخطاب فی تجدید الانتخاب"۔ بہرحال شورائی سنت کے ماتحت جب خلیفۂ اسی صدر منتخب ہوجاوے تو اسی صدر نے اپنی مملکت سے ہر ہر شعبہ کیلئے لائق وفائق دیندار وامانتدار تجربہ کار لوگوں کو منتخب کرکے لاویں۔ چنانچہ قضا کیلئے اسی انتخاب کے ماتحت قاضی مقرر کیا جاویگا۔

شافعیؒ کے نزدیک فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں۔ لانہ لا ینظر لنفسہ فکیف ینظر لغیرہ۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک اگر فاسق تجربہ کار ہو کر کنٹرول پاور رکھتا ہو تو اس کو قاضی بنانا جائز ہوگا، بلکہ جاہل آدمی اگر تجربہ کار

وفادار ہو کر اقامۃ الحدود و سد الثغور و تجہیز الجیوش و قہر المحاربین و قطاع الطریق پر قادر ہو تو اس جاہل کی قضا بھی جائز ہے۔ لانہ یقضی بفتوی غیرہ۔ و منصوب القضاء یحصل بہ و ہو ایصال الحق الی مستحقہ۔ کما فی الہدایہ ص۱۱۶ و المرقاۃ ص۲۰۱ متقرقا

باب العمل فی القضاء والخوف منہ

عن عبد اللہ بن عمرو اذا حکم فاجتہد واخطأ فلہ اجر واحد۔ یعنی اجتہاد تو کیا، لیکن عند اللہ جو حق ہے اسکو پانے سے خطا کر گیا تو بقول خطابی طلب حق کیلئے جو اجتہاد کیا اس اجتہاد پر ایک اجر ملے گا کیونکہ اجتہاد کرنا تو عبادت ہے اور اجتہاد میں خطا کرنیکے باوجود ایک اجر ملنا اس شخص کیلئے ہے جو جامع لشرائط الاجتہاد ہو کر آلۃ الاجتہاد کیلئے جامع ہو اور عارف بالاصول و عالم بوجوہ القیاس ہو، ہاں جو اجتہاد کا اہل نہ ہو وہ متکلف ہے وہ خطا کرنے میں معذور نہیں بلکہ گناہ کے خوف ہے۔ پھر اجتہاد کے اندر مصیب و مخطی ہونا اُن فروعات کے اندر ہے جو فروعی مسائل وجوہ مختلفہ کے محتمل ہوں لیکن وہ اصول و عقائد جو ارکان الشریعت و امہات الاحکام ہیں اور جو وجوہ مختلفہ کے محتمل بھی نہ ہو اُن میں خطا اجتہادی پر اجر نہیں ملے گا اور وہ معذور بھی نہ ہوگا۔ پھر بقول نوویؒ اس میں اختلاف ہے کہ کل مجتہد مصیب او المصیب واحد۔ اب مصیب ایک ہونیکا مطلب یہ ہے کہ ایک مصیب ہے، باقی مخطی یعنی المجتہد بخطی و یصیب شافعیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک مصیب ایک ہے۔ کیونکہ حدیث میں خطا کا اطلاق کیا جو مخطی ہوگا وہ مصیب کیسے بنے گا، اور غرماء و ورثاء کے درمیان میراث کے مال تقسیم کرنیکے وقت مجتہد ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک اُن غرماء و ورثاء سے کفیل لیا جاویگا۔ اسی کفیل لینے کو امام اعظمؒ نے ظلم بتایا۔ اس ظلم بتانے سے امام اعظمؒ کا مذہب منکشف ہوگیا۔ کما فی الہدایہ ص۳۴۲ ج۳ و بہذا ای اطلاق الظلم علی المجتہد یکشف عن مذہب ابی حنیفۃ المجتہد بخطی و یصیب لا، کما ظنہ البعض۔ یعنی بعض نے جو امام اعظمؒ کا مذہب یہ بتائے ہیں کہ کل مجتہد مصیب، یہ غلط ہے، یا امام اعظمؒ کا مذہب نہیں ہے، پھر مرقاۃ ص۲۳۶ ج۲ میں امام اعظمؒ کے مذہب کو نقل کیا کہ جس مسئلہ کا حکم قرآن و سنت و اجماع سے نہ ملے تو وہاں قیاس کرنا ہی پڑیگا۔ فیکون مکتری القبلۃ فانہ مصیب و ان اخطأ۔ کما فی المرقاۃ ص۲۳۶ ج۲ و الہدایہ ص۳۴۲ ج۳

عن ابی ہریرۃ رض قد ذبح بغیر سکین۔ طیبیؒ نے کہا کہ یہاں متعدد معانی کا احتمال ہے۔ اوّل یہ کہ قاضی نے کہا کہ قتل بغیر سکین سے اگر گلو دبا کر یا پانی میں ڈبو کر یا آگ میں جلا کر قتل کرنا مراد ہے کیونکہ یہ قتل بالسکین سے زیادہ تکلیف دہ و دردناک ہے۔ اشرفؒ نے کہا کہ یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ جسکو قاضی بنایا گیا اسکے تمام دواعی خبیثہ و شہوات ردیہ مجانا چاہیے۔ کیونکہ وہ مذبوح بغیر السکین ہے۔ صدر الشہیدؒ نے کہا کہ قضا کو ذبح بغیر السکین سے تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ سکین ظاہر میں بھی اثر کرتا ہے باطن میں بھی اور ذبح بغیر السکین میں بطریق الخنق وغیرہ ذبح کرنا ہے یہ باطن میں تو بہت ہی خطرناک اثر کرتا ہے لیکن ظاہر میں ظاہر کوئی آثار دیکھا نہیں جاتا ہے۔ قضا کے معاملہ میں بھی ایسا ہی ہے کہ باطن میں تو خطرناک قسم کے خوف ہلاکت ہے لیکن ظاہر میں اس کا کوئی اثر نہیں بلکہ ظاہر میں جاہ و حشمت و دبدبہ ہے۔ کما فی الہدایہ و حاشیتہ ص۱۱۸ ج۳ و المرقاۃ ص۲۳۷ ج۲ و التعلیق ص۲۰۹ ج۴

پھر جسکو اپنے نفس پر یہ اعتماد ہو کہ وہ قضا کے فرائض ادا کر سکے گا یعنی حق فیصلہ کرنا اور حق دار تک حق پہونچانا بھی فرائض ہیں تو اسکے لئے دخول فی القضاء جائز ہے۔ کیونکہ صحابہ کرام نے قضا کو قبول کئے ہیں و کفی بہم قدوۃ اور جسکو ادا فرائض سے عجز کا خوف ہو اور دوسرے پر ظلم کرنیکا احتمال ہو تو دخول فی القضاء مکروہ تحریمہ ہے، لیکن بعض سلف نے ادا فریضہ کا اعتماد ہو یا نہ ہو اور عجز کا خوف ہو یا نہ ہو مطلقاً دخول فی القضاء کو مکروہ تحریمہ بلکہ ناجائز سمجھتے ہیں۔ لحدیث ابی ہریرۃ رض انہ ص قال من جعل قاضیا بین الناس فکانما ذبح بغیر سکین، رواہ الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ۔ چنانچہ ہمارے محبوب امام اعظم ابو حنیفہ رح

کو خلیفہ منصور کیجانب سے تین مرتبہ قضا کیلئے بلایا گیا۔ ہر مرتبہ انکار کرنے پر ضُرِبَ فی کلِّ مرّۃٍ ثلثین سوطًا وحُبِسَ فی السّجن حتّٰی مَاتَ فیہ، تیسری مرتبہ جب بلایا گیا تو امام اعظم رح نے فرمایا تھا کہ میں اپنے اصحاب سے مشورہ کرلوں جب امام ابو یوسف سے مشورہ کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ آپ کے دخول فی القضاء سے لوگوں کو بہت نفع ہوتا۔ تب نظر ابو حنیفہ الی ابی یوسف نظر الغضب یعنی غضبناک ہو کر دیکھا (ابو یوسف نے جو حق بات کہا حق بات کے اگر جواب نہ آوے تو انسان طبعًا غصہ ہو جاتا ہے) ثم قال ابو حنیفہ رح ارأیت ان اعبر البحر العمیق سباحۃً، یعنی تیرتے ہوئے بحر عمیق پر گذر جانیکے لئے کہتے ہو، فقال ابو یوسف البحر عمیق والسفینۃ وثیق والملاح عالم، فقال ابو حنیفہ رح کانی بک قاضیًا، گویا کہ تم قاضی ہونیوالے ہو۔ اسی پیشگوئی کے ماتحت امام ابو یوسف خلیفہ ہارون رشید کے زمانہ میں تمام ممالک اسلامیہ کے قاضی القضاۃ بنے۔ ایسا ہی محکول و ابو قلابہ... بھی اجراز کرتے ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اقامت عدل کی نیت سے دخول فی القضاء رخصتی حکم ہے اور ترک قضاء عزیمت ہاں اگر کسی ملک میں اس ایک آدمی کے علاوہ کوئی اہل للقضاء نہو تو اس پر دخول فی القضاء فرض ہو جاتا ہے۔ کما قال یوسف اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم صیانۃً لحوق العباد و اخلاءً للعالم عن الفساد۔ کما فی الہدایہ وحاشیتہ ج ۳ ص ۱۱۷

عن معاذ رض قال اجتھد برأیی :۔ خطابی نے کہا کہ جس رائے کیلئے کتاب و سنت سے کوئی اصل نہو اور جو رائے نفس کیجانب سے ظاہر ہو یہاں وہ رائے مراد نہیں بلکہ کسی معاملہ کو بطریق قیاس کتاب و سنت کیطرف رد کرنا مراد ہے، اہل ظاہر کے نزدیک حجت شرعی صرف تین ہیں، قرآن، و سنت، اجماع اور قیاس حجت شرعی نہیں۔ کیونکہ اوّلاً قیاس کرنیوالا ابلیس لعین ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ مَامَنَعَکَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیَّ۔ قال خلقتنی من نار وخلقتہ من طین۔ یعنی نار کی اصل جو علی ہے وہ طین اسفل کو سجدہ نہیں کرسکتا۔ لیکن تمام ائمہ مجتہدین و اُمت محمدیہ کے نزدیک قیاس و اجتہاد شرعی حجت رابعہ ہے۔ لحدیث معاذ رض قال المجتہد برأیی قال فضرب رسول اللہ ﷺ علی صدرہ وقال الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضی بہ رسول اللہ۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ وقولہ تعالیٰ فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ ورسولہ الآیۃ۔ یہاں بھی غیر منصوص معاملہ کو بطریق قیاس کتاب و سنت کی طرف لوٹانا کہ وہاں کا حکم نکالنا مراد ہے۔ **الجواب**، ابلیس نے تو اللہ کے صریح حکم جو اُسجُدُوا ہے اس صریح حکم کیخلاف قیاس کیا تھا اسلئے وہ قیاس باطل و مردود ہے ائمہ مجتہدین تو کتاب و سنت میں صریح حکم موجود ہونیکی صورت میں قیاس ہی نہ کرتے، ہاں اگر صریح حکم نہو تب قیاس کرتے ہیں، صریح حکم کے خلاف قیاس ہی نہیں کرتے۔ تبصرہ من ھذا البحث فی المرقاۃ ج ۱ ص ۲۹

بَابُ رِزْقِ الْوُلَاۃِ وَھَدَایَاھُم

یعنی والیوں اور حاکموں کو بیت المال سے اس قدر تنخواہ دینے کا بیان جس سے انکو اور اُن کے اہل و عیال کو کفایت کرتا ہو اور دوسرے لوگ وُلاۃ کو ھدیہ دینے کا بیان ہے۔ اب یہاں دو بحث ہیں۔ اوّل رزق الوُلاۃ کی بحث، چنانچہ رزق سے تنخواہ مراد ہے، لیکن وہ تنخواہ رزق کی طرح بقدر کفایت ہوتا ہے نہ کم اور نہ زیادہ۔ اسی تنخواہ کو رزق تعبیر کرتے ہیں۔ چنانچہ ھدایہ ص ۴۶۰ میں ہے کہ لا بأس برزق القاضی، یعنی جو آفیسر قاضی وغیرہ سرکار کے ماتحت مسلمانوں کے امور کے انتظام وغیرہ میں مشغول و محبوس ہو تو اُن کو مسلمانوں کے مال یعنی بیت المال سے رزق دینا جائز ہے۔ لحدیث رواہ الحاکم فی المستدرک انہ استعمل (ای عامل بنایا) عتاب بن اُسید علی مکۃ وتوفی النبی وھو عامل علیھا وفرض النبی لہ اربعین اوقیۃ فی سنۃ والاوقیۃ اربعون درھما۔ وعن عائشۃ رض لما استخلف ابو بکر رض قال لقد علم قومی ان حرفتی لم تکن تعجز عن مؤنۃ اھلی یعنی میرے حرفہ کیذریعہ میں اپنے اہل و عیال کا خرچہ چلاتا تھا) وشُغلتُ بأمر المسلمین فسیاکل آل ابی بکر من ھذا المال

ای مال بیت المسلمین، رواہ البخاری۔ اور تورپشتی نے کہا کہ ابو بکر خلیفہ ہونے کے بعد بیت المال سے ایک روایت کے مطابق طعام میں سے دو مد اور سالن کیلئے زیتون تیل اور گرمی کے موسم کیلئے ازار اور سردی کے موسم کیلئے فروہ یا جبہ اور اپنے سفر و حضر کی حاجت کیلئے ایک سواری لیتے تھے۔ اور شمنی نے کہا کہ حاکم کیلئے جائز ہے کہ اپنے اور اپنے اہل و عیال کی کفایت کے بقدر بیت المال سے تنخواہ لیوے۔ اور حضرت صدیق اکبر رض قبل الخلافہ کپڑے کی تجارت کرتے تھے اور عمر رض طعام کی تجارت کرتے وکان عمر رض یأخذ بعد الخلافۃ کفایۃ۔ اور عثمان رض قبل الخلافۃ تمر اور برنی کی تجارت کرتے تھے۔ وگفتہ اند کہ بہترین انواع تجارت تجارت جامہ است بعد ازاں عطر، دوسری روایت کے مطابق حضرت ابو بکر رض ہر دن کیلئے ایک پورا درہم اور ایک درہم کا دو ثلث لیتے تھے۔ وللقاضی المحبوس لحق المسلمین ولمصالحہم فتکون نفقتہ فی مال المسلمین وہو مال بیت المال۔ اور یہ جو رزق کے حکم اس صورت میں ہے کہ خلیفۃ المسلمین ابتداءً اس کو قاضی بناتے وقت کسی رزق یعنی تنخواہ کی شرط نہ ہو ثم رزق خلیفۃ المسلمین کفایۃ لاحتباسہ عن الکسب لوجہ القضاء، اما اذا اخذ علی وجہ الشرط بان قال القاضی فی ابتداء القضاء انما اقبل القضاء ان رزقنی الوالی۔ کذا فی کل شہر او فی کل سنۃ بمقابلۃ قضائی فلا یجوز رزق القاضی لانہ استیجار علی الطاعۃ اذ القضاء طاعۃ بل افضلہا پھر قاضی اگر فقیر ہو تو تنخواہ لینا ہی افضل بلکہ واجب ہے لانہ لا یمکنہ اقامۃ فرض القضاء الا بالاخذ اور قاضی اگر غنی ہو تو بیت المال پر شفقت کرتے ہوئے نہ لینا ہی افضل ہے۔ لیکن صحیح قول یہ ہے کہ لینا ہی افضل ہے صیانۃ للقضاء عن الذلۃ، وہذا المجموع فی الہدایہ ص۴۶۱ والمرقاۃ ص۲۴۵ والتعلیق ص۲۱۲ والاشعۃ ص۳۲۷

اور یہاں ثانی بحث قاضی کو ہدیہ دینے کے متعلق ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ قاضی کا اپنے رشتہ دار سے ہدیہ لینا تو جائز ہے کیونکہ یہ صلہ رحمی کے قبیل سے ہے۔ ایسا ہی قاضی ہونے سے قبل جن لوگوں کیساتھ ہدیہ لین دین کی عادت جاری تھی، ان لوگوں سے ہدیہ لینا بھی قاضی کیلئے جائز ہے لانہ لیس لوجہ القضاء بل جری علی العادۃ۔ مذکورہ دو صورت کے علاوہ اور کسی سے ہدیہ لینا جائز نہیں۔ لحدیث ابی حمید الساعدی انہ علیہ السلام استعمل رجلا من الازد علی الصدقۃ فلما جاء ذلک الرجل قال ہذا لکم وہذا لی۔ فقال النبی علیہ السلام، ہلا جلس فی بیت ابیہ او فی بیت امہ فینظر ایہدی لہ ام لا۔ اور اور ہدیہ اور رشوۃ کے درمیان فرق یہ ہے کہ رشوۃ بشرط الاعانۃ دیجاتی ہے، اور ہدیہ میں کسی قسم کی شرط نہیں ہوتی، پھر دعوت دو قسم پر ہے، دعوت عامہ و دعوت خاصہ۔ دعوت عامہ یہ ہے کہ جسمیں قاضی حاضر ہو یا نہ ہو، بہر حال دعوت دینے والا میزبان اس دعوت کا انتظام کرے گا۔ اور دعوت خاصہ یہ ہے کہ جو علم المصنف ان القاضی لا یحضر بالا تیخذہا یعنی میزبان اگر جانتا ہے کہ قاضی حاضر نہ ہوگا تو دعوت کا انتظام بھی نہ کرے۔ اس دعوت خاصہ میں حاضر ہونا قاضی کیلئے جائز نہیں لان الخاصۃ لاجل القضاء فیتہم بالاجابۃ۔ بخلاف العامۃ فان القاضی یحضرہا، ایسا ہی خصمین میں سے ایک کو چھوڑ کر قاضی کا دوسرے کی مہمانداری کرنا جائز نہیں۔ لحدیث علی رض قال ان النبی ص نہانا ان نضیف الخصم الا ومعہ خصمہ۔ ہکذا رواہ اسحق بن راہویہ فی مسندہ۔ ایسا ہی قاضی دو خصم میں سے کسی ایک کے ساتھ خفیۃ کوئی بات نہ کرے ولا یشیر الیہ بالراس والعین ولا یلقنہ حجۃ للتہمۃ۔ والتفصیل فی الہدایہ۔ وحاشیتہ ص۱۱۹

عن عبد اللہ بن عمرو رض لعن رسول اللہ ص الراشی والمرتشی۔ راشی معطی الرشوۃ ای رشوت دینے والا۔ والمرتشی آخذ الرشوۃ ای رشوت لینے والا۔ لغۃ رشوت کہتے ہیں اس چیز کو کہ جسکو بعض کارسازی کے ماتحت اپنی حاجت کیلئے وسیلہ بنایا جاتا ہے۔ ماخوذ من الرشا الذی یتوصل بہ الی الماء۔ وقیل الرشوۃ ما یعطی لابطال حق، او لاحقاق باطل۔ پھر کہا گیا کہ اپنا حق وصول کرنے کیلئے یا اپنے نفس سے ظلم کے دفعیہ کیلئے رشوۃ دینا لا بأس بہ کے مرتبہ میں ہو کر کسی طرح جائز ہے۔ ایسا ہی صاحب حق کا حق پہونچانے کیلئے رشوۃ لینا لا بأس بہ کے مرتبہ میں ہے۔ لیکن یہ جواز اخذ رشوت فیما معنی وحکما۔

قضاۃ ولاۃ کے غیر کیلئے ہے۔ کیونکہ سعی فی اصابۃ الحق الی مستحق و دفع الظلم عن المظلوم قضاۃ ولاۃ پر فی نفسہ واجب ہے۔ لہٰذا اخذ رشوت جائز نہوگا۔ کذا ذکرہ ابن الملکؒ وہو ماخوذ من کلام الخطابیؒ۔ اب رشوت لینے اور دینے میں فرق ہوگیا کہ لینا تو ہر ایک کیلئے ناجائز ہے لیکن احقاق حق و دفع مظالم کیلئے دینا بقول بعض جائز ہے۔ چنانچہ تورپشتی نے کہا کہ وُروی ان ابن مسعودؓ اخذ فی شیٔ یارض الحبشۃ فاعطی دینارین حتی خلی سبیلہ۔ کما فی المرقاۃ ص۲۴۷ ج۴ والتعلیق ص۲۱۵ ج۴ والاشعۃ ص۳۴۲ ج۴

بَابُ الاقضیۃ وَالشّہَادَات

اقضیہ سے وہ واقعات مراد ہیں جسکو فیصلہ کیلئے حاکم کے سامنے پیش کیا جاوے، اور شہادت باصطلاح شرع دوسرے پر جو غیر کا حق ہے اُس کے متعلق خبر دینا اقرار میں حق غیر جو اپنے اوپر ہے اُس کی خبر دینا اور دعوی میں اپنا حق جو غیر پر ہے اس کی خبر دینا، تینوں میں فرق ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۳۴۲ ج۴

عن ابن مسعودؓ من حلف علی یمین صبر:۔ فی النہایۃ الحلف ہو الیمین، تاکید کیلئے مختلف لفظ لائے یعنی حلف اور یمین دونوں لفظ تاکید کے لئے لایا گیا۔ نوویؒ نے کہا کہ یمین صبر اضافت کیساتھ مستعمل ہے صبر کے مشہور معنی تو شکیبائی، نہد الجزع کے ہے یہاں بمعنی الحبس واللزوم ہے۔ ابن الملکؒ نے کہا کہ یمین صبر سے مراد یہ ہے کہ حاکم کسی جل کو حلف کرنے کیلئے حبس کرکے، کہے اور حرف علی بمعنی الباء ہے۔ راجح قول یہ ہے کہ یمین صبر وہ ہے کہ جسمیں حلف کرنیوالا کسی مسلمان کے مال کے اتلاف کیلئے قصداً جھوٹی قسم کرے گویا کہ اُس نے اپنے نفس کو یمین کاذب پر حبس کرتا ہے۔ یہی معنی ثانی یہاں مراد ہے لظاہر قولہ وَھُوَ فیھا فَاجِرٌ، ای کاذب طیبیؒ نے کہا کہ اس جملہ حالیہ سے اس یمین فاجر کی قباحت کے نقشہ کھینچ دینا مراد ہے۔ کیونکہ وہ اعتداء میں انتہا کو پہنچ گیا۔ اس لئے کہ اُس نے متعدد حرمت کا انتہاک ای پردہ دری کیا۔ الاولی اقتطاع مال لم یکن لہ ذلک۔ والثانیۃ الاستخفاف بحرمۃ وجب علیہ عاینتہا وہی حرمۃ الاسلام وحق الاخوۃ، والثالثۃ الاقدام علی الیمین الفاجرۃ۔ کما فی المرقاۃ ص۲۵ ج۴ والتعلیق ص۲۱۶ ج۴ والاشعۃ ص۳۴۱ ج۴

عن اقرمسلۃؓ ولعل بعضکم ان یکون الحن بحجتہ من بعض:۔ یعنی بعضے شما زبان آور تر باشند و بیان کنندہ ترحجت خود را از بعضے۔ لفظ لحن خطا فی الکلام وعدم تصریح بمقصود و تطریب در آواز، پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے۔ لیکن یہاں فطانت وزیرکی و فصاحت کے معنی مراد ہیں یہاں فقہ کے مشہور و معرکۃ الآرا مسئلہ کیطرف اشارہ ہے یعنی قضاء قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہونے نہونیکے مسئلہ مراد ہے۔ چنانچہ ھدایہ ص۱۳۵ ج۳ میں ہے کہ کل شیٔ قضی بہ القاضی فی الظاہر تحریمہ فہو فی الباطن کذلک عند ابی حنیفہؒ وکذا اذا قضی باحلال ہذا اذا کانت الدعوی لسبب معین وہی مسئلہ قضاء القاضی فی العقود والفسوخ بشہادۃ الزور۔ اب یہ مسئلہ متعدد مباحث پر موقوف ہے۔ اول بحث تحریم وتحلیل کی صورت کے متعلق ہے۔ چنانچہ تحریم کی صورت یہ ہے کہ مثلاً ہندہ عورت نے دعوی کیا کہ اس کے زوج نے اسکو تین طلاق دیا ہے۔ پھر ہندہ نے تین طلاق دینے کے متعلق بینہ کاذبہ ای دو شاہد زور پیش کردیا۔ اسپر قاضی نے طلاق و فرقت کی قضا کیا۔ و تزوجت ہندہ بآخر بعد انقضاء العدۃ اب زوج اول کیلئے ہندہ سے وطی کرنا ظاہراً و باطناً حرام ہوگا۔ کما ہو عند ابی حنیفہؒ خلافاً لہما۔ اور احلال کی صورت یہ ہے کہ کسی رجل مثلاً زید نے ہندہ کیساتھ نکاح ہونیکے دعوی کیا ہے۔ اور ہندہ منکر نکاح ہے، پس زید نے دو شاہد زور پیش کرنے پر قاضی نے نکاح ہونیکے فیصلہ کردیا۔ حل للزوج وطیہا ظاہراً و باطناً وحل للمرأۃ التمکن عند ابی حنیفہؒ خلافاً لہما کما فی حاشیۃ الہدایہ ص۱۲۲ ج۳۔ ثانی بحث ظاہراً و باطناً کے معنی کے متعلق ہے۔ چنانچہ قضاء قاضی ظاہراً نافذ ہونیکے معنی فیما

الناس نافذ ہونا ہے۔ اور باطناً نافذ ہونیکے معنی عند اللہ نافذ ہونا ہے۔ ثالث بحث تقسیم الاملاک کے متعلق ہے چنانچہ املاک دو قسم پر ہے یعنی املاک مرسلہ ای املاک مطلقہ اور املاک مقیدہ۔ املاک مطلقہ وہ ہے کہ ملکیت کا دعویٰ تو ہو لیکن ملکیت کا سبب بیان نہ کیا گیا ہو۔ مثلاً زید نے بغیر بیان سبب ثوب پر ملکیت کا دعویٰ کیا ہو۔ اور املاک مقیدہ وہ ہے کہ جسمیں دعویٰ ملکیت کیساتھ سبب معین بھی بیان کیا گیا ہو۔ مثلاً زید نے ثوب پر ملکیت کا دعویٰ کرکے یہ سبب بیان کیا کہ لانی اشتریتہ، مثلاً نکاح حلت کے سبب ہے طلاق حرمت کے سبب ہے، بیع زوال ملک کے سبب ہے، شراء ملکیت کے سبب ہے وغیر ذلک۔ بحث رابع تعیین محل نزاع کے متعلق ہے۔ چنانچہ جن املاک مطلقہ میں سبب ملکیت کا بیان نہیں ہوتا ہے اس املاک مطلقہ کے متعلق قاضی نے اگر شہادت زور کی بنا پر قضا کیا تو یہ قضا بالاجماع صرف ظاہراً نافذ ہوگا نہ کہ باطناً۔ کیونکہ وہاں جب ملکیت کا سبب بیان نہیں کیا تو سبب ملکیت کے انشاء ای از سر نو پیدا کرنا بندے کے اختیار میں نہیں۔ لان اسباب الملک کثیرۃ ولیس البعض اولی من بعض۔ جب سبب ملکیت بیان نہیں کیا تو کونسا سبب متعین کریگا۔ اسباب تو بہت ہیں اور سبب ہی کے ذریعہ ملکیت کا قضاء باطناً نافذ ہوتا ہے اور اس سبب کے بیان نہیں ہوا لہٰذا نفاذ باطناً بھی نہ ہوگا۔ اب محل نزاع املاک مقیدہ ہے یعنی دعوی ملکیت کے بعد اگر سبب بھی بیان کیا گیا ہوتا تو اس املاک مقیدہ کے متعلق قاضی نے اگر شہادت زور کی بنا پر قضا کیا تو یہ قضا ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ کما فی الہدایہ۔ ہذا ای الاختلاف اذا کانت الدعوی بسبب معین ای لاملاک المقیدہ۔ بحث خامس بیان المذاہب مع ذکر الدلائل۔ چنانچہ صاحبین و جمہور کے نزدیک املاک مقیدہ کے متعلق قاضی نے اگر شہادت زور کی بنا پر قضا کیا تو یہ قضا بھی املاک مطلقہ کے قضا کیطرح صرف ظاہراً نافذ ہوگا نہ کہ باطناً۔ قیاساً علی الاملاک المطلقہ۔ جیسا کہ املاک مطلقہ میں قضاء القاضی بشہادۃ الزور صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے نہ کہ باطناً ایسا ہی املاک مقیدہ میں بھی صرف ظاہراً نافذ ہوگا نہ کہ باطناً۔ وفی روایۃ ام سلمۃ رضی اللہ عنہا قال علیہ السلام انما انا بشر وانکم تختصمون الی ای ترفعون الی ولعل بعضکم ان یکون الحن بحجتہ من بعض فاقضی لہ علی نحو ما اسمع منہ فمن قضیت لہ بشیء من حق اخیہ فلا یاخذنہ فانما اقطع لہ بقطعۃ من النار متفق علیہ، اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ غیر مناسب قضا کی بناء پر وہ قضا باطناً عند اللہ نافذ نہ ہوگا۔ ورنہ قطعۃ من النار کیسے فرمایا گیا۔ لیکن غرض قضا کی بناء پر امام اعظم رح کا مذہب یہ ہے کہ املاک مقیدہ کے متعلق قاضی نے اگر شہادت زور کی بناء پر قضا کیا تو امام اعظم رح کے نزدیک یہ قضا ظاہراً بھی نافذ ہوگا باطناً بھی۔ امام اعظم رح کی قابل غور دلیل یہ ہے کہ اصل خلقت کے اعتبار سے سب انسان مساوی المرتبہ ہے کسی کو کسی پر ولایت نہ ہونی چاہیئے۔ لیکن اس مساوات کے درجہ میں رکھنے سے نظام العالم قائم نہیں رہے گا۔ کیونکہ باہمی منازعات و مناقشات تو لازمی امر ہے۔ اب اگر ولایت عامہ کے ماتحت اگر کوئی فیصلہ کرنیوالا نہ ہو تو فسادات کی آگ جلتی رہے گی، نظام عالم قائم نہ ہوگا بہرحال نظام عالم کے خاطر خلاف قیاس شریعت نے قضاء کے مرتبہ جاری کیا تاکہ نظام عالم برقرار رہے۔ اگر یہ قضا نافذ فی الباطن نہ ہو تو قضا کی غرض فوت ہو جاویگی۔ مثلاً بحث اول میں جو تحریم کی صورت کا بیان ہوا کہ ہند نے اپنے زوج کے تین طلاق دینے کا دعویٰ کرکے دو شاہد زور پیش کرنے پر قاضی نے طلاق یعنی حرمت کی قضاء کیا تو یہ قضا اگر صرف ظاہراً فیما بین الناس نافذ ہو کر باطناً اگر نافذ نہ ہو ای عند اللہ نافذ نہ ہو اور عند اللہ طلاق واقع نہ ہو، حرام بھی نہ ہو تو ہند کی زوج تو سمجھے گا کہ قاضی کے قضاء بالطلاق والحرمۃ تو صرف ظاہراً فیما بین الناس نافذ ہے۔ باطناً ای عند اللہ نافذ نہیں۔ لہٰذا عند اللہ حرام نہیں ہوا تو اس زوج کو حاصل کرنے کے لئے

بحث معنی نظام العالم و الباعث علی تقسیم الاملاک ۱۲

بحث تعیین محل النزاع ۱۲

بحث بیان المذاہب والدلائل ۱۲

ہزاروں خفیہ مکروتدبیر چلا دیگا جس سے ہزاروں فساد برپا ہو کر نظام عالم میں خلل عظیم واقع ہوگا جو غرض قضا کے خلاف ہے۔ ہٰکذا استفدتہ من تقریر الاستاذ العلام اعزاز العلماء وشیخ الفقہ والادب مولانا اعزاز علی رح فی اثناء درس الہدایہ، فاخترہ ان شئت۔

بحث سادس: اس جواب کے متعلق ہے انہوں نے جو قیاساً علی الاملاک المطلقہ کہا جواب یہ کہ املاک مطلقہ و مقیدہ میں چونکہ مذکورہ مباحث کے مطابق ملکیت کے سبب بیان نہ کرنے اور بیان کرنے کے اعتبار سے فرق عظیم ہے اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اور دونوں املاک کا حکم ایک نہیں ہو سکتا اور انہوں نے جو ام سلمہ رض کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ اس میں قابل تحقیق بات یہ ہے کہ یہاں مسئلہ چل رہا ہے شہادۃ زور پر قضاء قاضی کے متعلق وہی محل نزاع ہے لیکن حدیث ام سلمہ رض میں شہادت زور کا ذکر ہی نہیں بلکہ مدعی کے الحن بحجتہ ہونے کی بنا پر قضاء کا ذکر ہے لہٰذا وہ حدیث محل نزاع ہی سے خارج ہے۔ اسکو یہاں لانا ہی بیکار ہے۔

تو فگندی تیر فطرت را بعید۔ بحث سابع:۔ ایک شبہ کے جواب میں ہے چنانچہ ہدایہ ص۱۱۴ ج۳ میں ہے کہ حتی من حکم الشہادۃ، لان کل واحد منہما من باب الولایۃ۔ جب قضاء قاضی شہادت سے مستفاد ہے اور شاہدین کی شہادت صادق ہے یا کاذب، اگرچہ قاضی کو معلوم نہ ہو، کیونکہ وہ عالم الغیب نہیں اس لئے قضاء بشہادۃ الزور ظاہراً فیما بین الناس نافذ تو ہوگا کیونکہ شہادت کی حالت لوگوں کو معلوم نہیں لیکن عالم الغیب والشہادۃ جو باری تعالیٰ ہیں انکو تو شہادۃ زور ہونا یقیناً معلوم ہے جب اللہ کے نزدیک یہ شہادت جھوٹ ہے تو اس شہادت سے مستفاد جو قضاء ہے وہ بھی جھوٹ ہو کر باطناً ای عند اللہ نافذ نہ ہوگا۔ مثلاً زید نے ہند سے نکاح کرنیکا دعویٰ کر کے ہند کے منکر ہونے کی صورت میں زید نے دو شاہد زور پیش کر دیا تب قاضی نے نکاح کے متعلق قضا کر دیا۔ اب جبکہ وہ شہادت ہی باطناً ای عند اللہ زور و کذب ہو کر غیر نافذ ہے تو اس شہادت زور سے مستفاد قضاء بھی باطناً ای عند اللہ نافذ نہ ہونا چاہئے، لہٰذا ہند عورت زید کیلئے قضاء کے باوجود باطناً عند اللہ حلال نہ ہونا چاہئے۔ **الجواب**، بہت ہی تتبع و تلاش کے بعد حکیم الامۃ مجدد الملۃ حضرت تھانوی کے تقریباً انیس سو تصانیف میں سے آخری تصنیف "البوادر النوادر" میں مذکور شبہ کے دو جواب ملے ایک عقلی دوسرا نقلی۔ جواب عقلی یہ ہے کہ مذکور مثال میں جو زید کیلئے حلت وطی بہ ہند کے ظاہراً و باطناً حکم دیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ حلت وطی صحت نکاح پر موقوف ہے اور صحت نکاح نکاح پڑھانیوالا قاضی اور دو شاہد پر موقوف ہے۔ یعنی دو شاہد کے سامنے قاضی نے اگر نکاح پڑھا دیا تو نکاح صحیح ہو کر وطی ظاہراً و باطناً حلال ہوگا۔ یہاں بھی دو شاہد کے سامنے رجسٹر نکاح رجسٹر کرنیکے قاضی نہیں بلکہ ولایت عامہ رکھنے والا زبردست قاضی نے نکاح کے فیصلہ کیا۔ گویا کہ نکاح پڑھا دیا تو نکاح صحیح کیوں نہ ہوگا۔ بلکہ نکاح صحیح ہو کر وطی ظاہراً و باطناً حلال ہوگا۔ کما ہو عند الامام۔ جواب نقلی یہ ہے کہ جس علی رض کے متعلق حضور اکرم ص نے حدیث میں اقضاہم علی فرمایا اس علی رض کے قضاء سے بھی ظاہراً و باطناً حلت ثابت ہوتی ہے۔ کما قال محمد رح فی الاصل بلغنا عن علی رض ان رجلا اقام عندہ بینۃ علی امراۃ انہ تزوجہا فانکرت المراۃ فقضی (علی رض) لہ بالمراۃ فقالت انہ لم یتزوجنی اما اذا قضیت فجددہ النکاح فقال علی رض لا احدث نکاحا حتی ان شاہدان تزوجاک۔ وفی روایۃ انہ ع قال شاہداک تزوجاک، کما فی رد المحتار ج۳ ص۴۹۲ ہٰکذا استفدتہ من مواضع شتی، فاخترہ ان شئت خاصکر ہدایہ آخرین کے اس درس کیلئے سبعۃ مباحث پر مشتمل یہ بحث بہت مہذب رجح

عن ابن عباس رض قضی بیمین وشاہد، مظہر نے کہا کہ اس کی صورت یہ ہے کہ مدعی کو جو اتمام بینہ ای دو شاہد پیش کرنیکی ضرورت ہے اگر اس مدعی کے دو شاہد موجود نہ ہوں صرف ایک شاہد ہو تو شاہد آخر کے بدلہ میں مدعی

سے حلف لے کر قضا کیا جاویگا یا نہیں۔ تعیین محل نزاع کے متعلق طیبیؒ نے کہا کہ غیر اموال کے متعلق اگر دعوی ہو تو بالاجماع مدعی سے ایک شاہد و یمین قبول نہیں کیا جاویگا۔ اب ائمہ کرام کے اختلاف مدعی کا دعوی اموال میں ہے۔ چنانچہ مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک مدعی کے پاس اگر صرف ایک شاہد ہو تو شاہد آخر کے بدلہ میں مدعی سے حلف لیکر قاضی قضا کریگا کما فی روایۃ ابن عباسؓ ان النبی علیہ السلام قضیٰ بیمین و شاہد، رواہ مسلم۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک مدعی کیجانب سے ایک شاہد اور یمین پر قضا کرنا جائز نہیں۔ بلکہ مدعی دو شاہد پیش کرنا پڑیگا۔ لقولہ تعالیٰ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ۔ وقولہ تعالیٰ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ۔ عن ابن عباسؓ رفعہ مرفوعاً البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔ قال النووی ہذا الحدیث قاعدۃ شرعیۃ کلیۃ من قواعد الشرع۔ اس شرعی کلی حدیث میں تقسیم کردیا کہ بینہ ای دو شاہد مدعی کے ذمہ میں ہے اور یمین منکر کے ذمہ میں۔

الجواب، جب قرآن و حدیث کے نصوص اور اصولی و کلی حدیث سے صراحۃً معلوم ہوا کہ مدعی کیلئے دو شاہد پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ ان نصوص قرآنی کے مقابلہ میں خبر واحد قابل استدلال نہ ہوگا۔ اور اس خبر واحد کے ذریعہ قرآن کی آیت منسوخ نہیں ہوسکتی، یہ بھی احتمال ہے کہ جب مدعی نے صرف ایک شاہد پیش کیا اور دوسرے شاہد پیش کرنے سے عاجز ہوگیا تو حضور اکرم ﷺ نے ایک شاہد کے وجود کو اعتبار نہ کرکے مدعی علیہ کو یمین کا حکم دیا، مدعی علیہ یمین سے انکار کیا، پھر اس نکول پر قضا کیا۔ مدعی شاہد واحد پیش کرنے کے بعد مدعی سے حلف لینا مراد نہیں۔ اب اس محتمل خبر واحد کو لے کر قرآن کی آیات ترک نہیں کیا جاویگا۔ کما فی المرقاۃ ۲۵۳/۲ والتعلیق ۲۱۵/۲ والاشعۃ ۳۴۲/۳

عن زید بن خالدؓ انہ قال الا اخبرکم بخیر الشہداء الذی یاتی بشہادتہ قبل ان یسئلہا یعنی بہترین گواہاں آں شخص است کہ می آرد شہادت خود را پیش از انکہ پرسیدہ شود از گواہی۔ اس کے متعدد تاویل ہیں اوّل یہ کہ مثلاً زید عمر کے حق کے متعلق شاہد ہے لیکن زید شاہد ہونیکے متعلق عمر کو معلوم نہیں۔ اب زید خود آکر عمر کو کہے کہ میں تیرے حق کے متعلق شاہد ہوں لانہا امانۃ لدی، دوم یہ کہ سوال و طلب کے آگے جواداء شہادت کا ذکر ہے اس کے حقوق اللہ کے متعلق شہادت دینا مراد ہے۔ مثلاً زکوٰۃ و کفارہ و رویت ہلال و وقف و وصایا و امثال آں واجب است اطلاع دادن حاکم بدان، سوم یہ کہ طلب شہادت کے بعد اداء شہادت میں مسارعت و مبالغہ کرنا مراد ہے۔ کما یقال الجواد یعطی قبل السوال۔ ای یعطی سریعاً بعد السوال من غیر توقف۔ پھر سوال و طلب کے بغیر شہادت دینے والا کو تو یہاں خیر الشہداء فرمایا۔ دوسری حدیث میں طلب شہادت کے بغیر شہادت دینے والا کی مذمت کیا۔ حیث قال النبی ﷺ یشہدون ولا یستشہدون۔ اب دفع تعارض کیلئے کہا جاویگا کہ مذمت کی حدیث میں شاہد زور مراد ہے جو بغیر طلب بے اصل چیز کی شہادت دیتا ہے۔ اور خیر الشہداء میں شاہد زور کے علاوہ شاہد صدق مراد ہے۔ فلا تعارض۔ یا کہا جاوے کہ حدیث مذمت میں وہ شخص مراد ہے جو شہادت کے اہل نہ ہونیکے باوجود شاہد بن گیا ہو اور حدیث خیر الشہداء میں اس کے غیر مراد ہے۔ اور اہلیت شہادت کیلئے امور اربعہ شرط ہے یعنی عقل، بلوغ، اسلام، اور عدالۃ۔ والعدل فی الشہادۃ ان یکون مجتنباً عن الکبائر ولا یکون مصراً علی الصغائر ویکون صلاحہ اکثر من فسادہ وصوابہ اکثر من خطائہ۔ کما فی حاشیۃ الہدایہ ۱۳۰/۳ والمرقاۃ ۲۵۵/۷ والتعلیق ۲۱۹/۴ والاشعۃ ۳۴۳/۳

عن ابن مسعودؓ انہ قال خیر الناس قرنی، الحدیث۔ نہایہ میں ہے کہ قرن اہل کل زمان کو کہتے ہیں ماخوذ من الاقتران وکانہ المقدار الذی یقترن فیہ اہل کل زمان فی اعمارہم واحوالہم۔ وقیل القرن ثلاثون سنۃ وقیل ابعون سنۃ وقیل ستون وقیل سبعون وقیل ثمانون وقیل مائۃ سنۃ۔ کما روی انہ علیہ السلام مسح رأس غلام وقال عش قرنا فعاش مائۃ سنۃ۔ ذکرہ ابن الملک۔ قرنی کے لغوی تحقیق کے بعد خیر الناس کے مصداق کے متعلق دو قول ہیں اوّل راجح قول یہ

بحث معانی القرن وذکر مصداق خیر الناس قرنی۔ ۱۲

بحث ان خبر الواحد فی اثبات الزائد علی ما فی القرآن نسخ ام دفع التعارض وحقیقۃ العدالۃ۔ ۱۲

ہے کہ صحابہ کرام کا زمانہ مراد ہے۔ وقیل کل من کان حیا فی زمانہ علیہ السلام ثم الذین یلونہم ای یقربونہم فی الخیر کالتابعین ثم الذین یلونہم کاتباع التابعین۔

قولہ تسبق شہادۃ احدھم یمینہ ویمینہ شہادتہ۔ بقول بعض اس سے شہادت زور ویمین کاذبہ کی کثرت مراد ہے۔ بقول قاضی عیاضؒ یہ وہ لوگ ہیں جو شہادت پر حریص ہوتے ہیں۔ جس واقعہ کے متعلق شہادۃ دیتے ہیں اسپر حلف کرتے ہیں تو کبھی ادا شہادت کے آگے حلف کرتے ہیں اور کبھی برعکس اسی حلف کے آگے شہادت دیتے ہیں۔ مظہرؒ نے کہا کہ شہادت ویمین کے متعلق جو سرعۃ اور حرص کرتے ہیں اس کیلئے یہ ایک مثال بیان کیا یہاں تک کہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اپنا کلام یمین سے شروع کرے۔ یا شہادت سے۔ یہ سب کچھ قلت مبالاۃ بالدین کیوجہ سے ہے۔ بقول نوویؒ مالکیہ کے نزدیک جس نے شہادت کے ساتھ حلف کیا اس کی شہادت مردود ہے۔ لحدیث ابن مسعود رض تسبق شہادۃ احدہم یمینہ الحدیث۔ یہاں جمع کرنیکی مذمت ہے اس لئے شہادت مردود ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک اس کی شہادۃ مردود نہیں بلکہ شہادۃ مقبول ہے لوجود شرائط الشہادۃ وہی العقل والبلوغ والاسلام والعدالۃ۔

الجواب، اس حدیث میں راجح توجیہ کے مطابق سرعۃ الی الشہادۃ وحرص علی الشہادۃ کا بیان ہے ردّ الشہادۃ مراد نہیں۔ کما فی المرقاۃ ص ۲۵۶ ج ۷ والتعلیق ص ۲۱۹ ج ۴ والاشعۃ ص ۲۴۳ ج ۳

عن ابی ہریرۃ رض عرض علی قوم الیمین فاسرعوا فامر ان یسہم بینہم فی الیمین، یعنی قسم کرنیکے متعلق اس قوم نے جلدی کئے ہیں۔ پس حضورؐ نے حکم دیا کہ قسم کرنیکے متعلق ان... کے درمیان قرعہ ڈالا جاوے کہ کون قسم کھاوے۔ شیخ محدث دہلویؒ نے ظاہر عبارت کی بنا پر یہ صورت بیان کئے ہیں کہ ایک شخص نے ایک جماعت پر دعوی کیا لیکن وہ جماعت منکر ہوگئے۔ پس حضور اکرم ص نے اس منکر جماعت پر یمین پیش کیا پس وہ جماعت قسم کرنے میں جلدی کرنے لگے تب حضورؐ نے اس جماعت کو قسم نہیں دیا۔ بلکہ قرعہ اندازی کی بابت حکم دیئے ہیں جسکے نام پر قرعہ آوے وہ قسم کریگا۔ پھر شیخ دہلویؒ نے کہا کہ مذکورہ صورت تو ظاہر عبارت سے مفہوم ہوتا ہے۔ لیکن شارحین نے دوسری صورت بیان کئے ہیں چنانچہ مظہر وطیبی نے کہا کہ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ جو مال ثالث کے ہاتھ میں ہے اس مال کے متعلق دو شخص نے دعوی کیا لیکن ان دونوں شخص کے پاس بینہ ای دو شاہد نہیں ہے۔ یا ان دونوں شخص میں سے ہر ایک کے پاس بینہ ہے اور وہ ثالث جسکے ہاتھ میں مال ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا یہ مال کس کا ہے، تم دونوں کا ہے یا غیر کا پس اس صورت میں ان دونوں مدعی کے نام پر قرعہ ڈالا جاویگا جسکے نام قرعہ میں اٹھے اسکو قسم دیجاوے۔ انتہی، چونکہ حلف منکر پر آتا ہے اس لئے شیخ دہلویؒ نے کہا کہ مدعی پر حلف وارد ہونا شاید اس وجہ سے ہے کہ ان دونوں مدعی میں سے ہر ایک دوسرے کے حق کا منکر ہے۔ اس لئے حلف وارد ہو سکتا ہے۔

طیبیؒ نے کہا کہ حضرت علی رض اس صورت ثانیہ کے قائل ہیں۔ امام شافعیؒ واحمد بھی ایک قول کیمطابق اس صورت ثانیہ کے قائل ہیں بقول علی رض بہذہ الصورۃ۔ شافعیؒ کے دوسرے قول میں وہ مال ثالث کے ہاتھ میں چھوڑا جاویگا۔ لاختلاف المدعیین۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک وہ مال دو حصہ کرکے دونوں مدعی کے درمیان تقسیم کر دیا جاویگا۔ کما فی الحدیث الثانی فی الفصل الثانی۔

عن ام سلمۃ رض ولکن اذہبا فاقتسما۔ یعنی بطور اشتراک نصفین کرکے تقسیم کرلو۔ وتوخیا الحق یعنی نصفین کرکے تقسیم کرنے میں بیش وکم نہ کرو بلکہ عدل کا قصد کرو۔ پھر اگر ان دونوں نصف کی تعیین میں کہ کون نصف کس مدعی کیلئے ہوگا اس میں اگر اختلاف ہوئی تو استہما ای قرعہ اندازی کرو، پھر ایک کا حق دوسرے

کے پاس چلے جانے کا احتمال ہو تو لیحلل کل واحد منہما صاحبہ۔ یعنی ہر ایک اپنے صاحب کیلئے وہ محتمل حق حلال کردے یعنی اسکو بری و معاف کردے۔ یہ سب کچھ بطریق ورع و تقویٰ کے ہے نہ بطرز حکومت و فتویٰ۔ بہرحال حدیث اُم سلمہ میں فاقتسما وارد ہے یعنی دونوں مدعی تقسیم کرلے۔ **الجواب**، بقول شیخ دہلوی حدیث ابی ہریرہ رض کی ظاہر عبارت کی بنا پر اول صورت ہی راجح ہے ثانی صورت مرجوح، حدیث اُم سلمہ رض جو مرجح و صحیح ہے اس کے مقابلہ میں مرجوح صوت اور قول علی رض قابل استدلال نہیں۔ کما فی المرقاۃ ص۳۵۷ والتعلیق ص۲۹ ج۴ والاشعہ ص۳۴۴ ج۳

عن اُم سلمۃ رض فلیحلل کل منہما صاحبہ، یہاں بحث یہ ہے کہ شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک حقوق مجہولہ سے براۃ یعنی معاف کردینا صحیح نہیں کیونکہ ابراء کے اندر تملیک کا معنی ہے۔ مثلاً زید عمر سے دس دینار قرض پانیوالا ہو پھر زید نے عمر کو وہ دس دینار معاف کردیا تو گویا زید نے عمر کو اس دس دینار کے مالک بنادیا۔ لہٰذا ابراء ای بری کردینے میں تملیک ہوتی ہے اور جتنے مجہول چیز ہے اُس کی تملیک صحیح نہیں۔ لہٰذا ابراء المجہول بھی صحیح نہیں لیکن حنفیہ کے نزدیک حقوق مجہولہ کے ابراء صحیح ہے۔ لحدیث اُم سلمۃ رض فلیحلل کل منہما صاحبہ۔ یعنی ایک کے حق دوسرے کے پاس جانیکا جو احتمال ہے اپنے صاحب کو اس حق محتمل جو حق مجہول ہے اس سے بری کردے تو ابراء عن الحقوق المجہولہ کے جواز ثابت ہوا۔ **الجواب**، ابراء میں تملیک کے معنی ضمناً ثابت ہوتا ہے۔ ابراء کے اصل لغوی معنی اسقاط ہے تملیک نہیں کیونکہ لفظ ابراء سے کسی مال کی تملیک صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اب جبکہ ابراء کے اصل معنی اسقاط ہے اب جس حق کے ابراء ای اسقاط کیا جاوے وہ حق اگر مجہول بھی ہو تو مفضی الی المنازعہ نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں تسلیم و تسلم کی حاجت نہیں۔ وان اردت التحقیق فانظر فی الہدایہ ص۳۲ ج۳ والمرقاۃ ص۲۵۷ ج۴

عن جابر رض فقضی بہا النبی للذی فی یدہ:۔ اس حدیث جابر رض کے مطابق جب دو رجل نے ایک دابہ کا دعویٰ کرکے ہر ایک نے بینہ قائم کیا کہ وہ دابہ اس کا مملوک ہے اسکے پاس نتاج ہوا ای ولادت ہوئی یعنی وہ دابہ ایک کے قبضہ میں ہے لہٰذا وہ ذی الید ہوا۔ دوسرے کے قبضہ میں نہیں، اسکو خارج کہتے ہیں فادعی کل واحد من الخارج وذی الید ان ہذہ الدابۃ تحت عندہ واقام علی ذلک البینۃ۔ کما فی حاشیۃ الہدایہ۔ یہ تو مسئلہ کی صورت کے بیان ہے۔ اب حکم کے متعلق شرح السنۃ میں ہے کہ کسی دابہ یا اور کسی شئی کے متعلق دو رجل اگر مدعی ہو اور وہ دابہ یا وہ شئی ایک کے قبضہ میں ہے تو وہ دابہ یا شئی مع الحلف ذی الید کے مملوک ہوگا۔ ہاں اگر دوسرا یعنی خارج بینہ قائم کرے تو وہ مالک ہوگا۔ اور اگر ذی الید و خارج میں سے ہر ایک نے ملک مطلق پر بینہ قائم کیا تو یہی محل نزاع ہے۔ چنانچہ ھدایہ میں ہے، ولا تقبل بینۃ صاحب الید فی المطلق المطلق۔ و بینۃ الخارج اولیٰ، یعنی جو ملک دعویٰ نتاج وغیرہ کے ساتھ مقید نہو اسی ملک مطلق کے متعلق خارج اور ذی الید دونوں نے اگر بینہ قائم کیا تو شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک ذی الید کا بینہ زیادہ معتبر ہے۔ لحدیث جابر رض ان رجلین تداعیا دابۃ فاقام کل واحد منہما البینۃ انہا دابتہ، نتجہا فقضی بہا النبی للذی فی یدہ، دل علی ان بینۃ ذی الید مقدمۃ علی بینۃ غیرہا۔ کما فی المرقاۃ وغیرہ بہرحال اس حدیث جابر رض سے ذی الید کے بینہ راجح ہونا ثابت ہے۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک ان دونوں بینہ میں بینۃ الخارج اولیٰ ہے کیونکہ ذی الید کے بدنے جس قدر ملک کا اثبات کیا ذی الید کے بینہ نے اسی قدر کے اثبات نہیں کریگا ورنہ تحصیل حاصل لازم آویگی بلکہ ذی الید کے بینہ اسی قدر کیلئے مؤکد ہے والتاکید اثبات وصف للموجود لا اثبات اصل الملک۔ اب بینہ ذی الید سے اصل ملک ثابت نہوگا بلکہ بینۃ الخارج سے اصل ملک ثابت ہوگا۔ اسلئے بینۃ الخارج اولیٰ اور راجح ہے۔ اسی کو صاحب ھدایہ نے فرمایا ان بینۃ الخارج اکثر اثباتا او اظہارا للواقع فی علم القاضی

بحث الاختلاف فی الابراء عن الحقوق المجہولۃ ۱۲

بحث الاختلاف فی اولویۃ بینۃ ذی الید او الخارج مع بیان الاحادیث الثلثۃ الآتیۃ ۱۲

فان بینۃ الخارج تظہر ما کان ثابتاً فی الواقع لکھکر اس سے زیادہ افہام وتفہیم مشکل ہے۔ اُمید کہ آپ ھدایہ اور اسکے حاشیہ ص۱۸۷ ج۳ تعمق النظر کے ساتھ دیکھیں گے۔ **الجواب**، حنفیہ تو ملک مطلق ای جو دعویٰ نتاج وغیرہ سے مقید نہو اسی ملک مطلق میں بینۃ الخارج کو اولیٰ بتاتے ہیں، لیکن ملک مقید بدعوی النتاج کے متعلق اگر ذی الید وخارج دونوں نے بینہ قائم کیا ہو تو اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک بھی ذی الید کا بینہ اولیٰ ہو کر مقبول ہوتا ہے۔ کما فی حاشیۃ الھدایہ ص۱۸۶ ج۳ اس حدیث جابرؓ میں بھی ملک مقید بالنتاج کا ذکر ہے حیث قال فاقام کل واحد منھما البینۃ انہا دابتہ نتجہا۔ اب محل نزاع جو ملک مطلق کا دعویٰ ہے وہ حدیث اس سے خارج ہے اس کو دلیل میں پیش کرنا شان تفقہ کے خلاف ہے۔ کما فی الھدایہ وحاشیتہ ص۱۸۷ ج۳ والمرقاۃ ص۲۵۷ ج۷ والتعلیق ص۲۲ ج۴ اس کے بعد کے حدیث ابوموسیٰ الاشعری میں جو فقسمہ النبیؐ بینہما نصفین ہے اُس کے متعلق خطابیؒ نے کہا کہ ممکن ہے کہ بعیر ان دونوں کے قبضہ میں ہو یا ایسے ثالث کے قبضہ میں ہے جو اُن دونوں سے منازع نہو۔ یہ تو صرف ابوداؤد کی روایت ہے۔ پھر ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ کی روایت میں جو ان رجلین ادعیا بعیراً الخ وارد ہے اس کے متعلق مرقاۃ وغیرہ میں ہے کہ یجوز ان تکون القصۃ ای الواقعۃ متحدۃ او متعددۃ الا ان الشہادتین لما تعارضتا تساقطتا فصار کمن لا بینۃ لہما، ای لیست لاحدہما بینۃ مرجحۃ علی الاخریٰ فجعلہ النبیؐ بینہما۔ پھر اس کے بعد کی حدیث ابوہریرہ رضؓ میں جو استہما علی الیمین کا ذکر ہے اس کے متعلق شروحات میں ہے کہ یہ اس حدیث ابوہریرہ رضؓ کے مثل ہے کہ جو فصل اوّل کے اخیر میں گذرا لہٰذا وہاں، جو بحث ہے یہاں بھی وہی بحث جاری ہوگی۔ کما فی المرقاۃ ص۲۵۸ ج۷ والاشعۃ ص۲۴۵ ج۳

عن الاشعث بن قیس رضؓ فانزل اللہ تعالیٰ اِنَّ الَّذِیْنَ یَشْتَرُوْنَ، الآیۃ سوال یہ کہ قولہ اذن یحلف ویذہب مالی، کے ساتھ نزول آیت سے کیا مناسبت ہے کما قالہ الطیبیؒ۔ جواب یہ کہ یہاں دو وجہ ہے اوّل یہ کہ کانہ قیل للاشعث لیس لک علیہ الا الحلف فان کذب فعلیہ وبالہ۔ دوم یہ کہ اس قسم کی وعید جو توراۃ میں ہے اس آیت کے نزول سے اس وعید کو یاد دلانا مراد ہے۔ آئندہ حدیث میں جو وھو اجذم وارد ہے مراد یہ کہ مقطوع الید او مقطوع البرکۃ او مقطوع الحجۃ ہوگا۔ قال الطیبی ای اجذم الحجۃ لا لسان لہ یتکلم ولا حجۃ فی یدہ۔ اس کے بعد کی حدیث عبداللہ بن اُنیس میں جو والیمین الغموس، کے ذکر ہے اس سے مراد الحلف علی ماض کذبا متعمدا۔ سمیت بہ لانہا تغمس صاحبہا فی الاثم ثم فی النار۔ وقد مر تفصیلہ فی کتاب الایمان۔ فراجعہ ان شئت۔ کما فی المرقاۃ ص۲۵۹ ج۷ والتعلیق ص۱۲ ج۴۔

عن عائشۃ رضؓ لا تجوز شہادۃ خائن ولا خائنۃ۔ یہاں خائن وخائنہ کے مصداق کے متعلق دو قول ہیں اوّل قول مشہور یہ کہ لوگوں کی امانت میں خیانت کرے۔ اللہ نے جو بندہ کے پاس احکام دین کی امانت رکھا اس احکام میں خیانت کرنا مراد نہیں۔ دوم یہ کہ قاضی نے کہا کہ معنی عام مراد ہے کہ اللہ کی امانت ای احکام دین میں خیانت کرے یا بندہ کی مالی امانت میں خیانت کرے۔ قال اللہ تعالیٰ:۔ یا ایہا الذین امنوا لا تخونوا اللہ والرسول و تخونوا امانتکم۔ فالمراد بالخائن ہو الفاسق والفاسق من فعل کبیرۃ او اصر علی الصغائر۔ تورپشتیؒ نے کہا کہ ثانی قول بطریق استنباط اگرچہ حسن ومستقیم ہو لیکن قول اوّل ای بندہ کی امانت مراد لینا زیادہ مناسب ہے۔ لحدیث الآتی بعدہ عن عمرو بن شعیب رضؓ لا تجوز شہادۃ خائن ولا خائنۃ ولا زان ولا زانیۃ جیسا کہ زنا لوگوں کیساتھ ہوتا ہے ایسا ہی خیانت سے بھی وہ مراد ہے کہ جو لوگوں کے اموال میں ہو۔ وعلیٰ ہذا وجدنا استعمال لفظ الخیانۃ فی الاکثر والاغلب من اللغۃ العربیۃ۔ کما فی التعلیق ص۲۲۲ ج۴ والمرقاۃ ص۲۶۱ ج۷

بحث المناسبۃ بین قولہ ان الذین یشترون الخ وبین الحدیث مع ذکر معنی الاضافۃ والیمین الغموس ۱۲

بحث القولین فی مصداق الخائن والخائنۃ ۱۲

بحث اختلاف فی قبول شہادۃ المحدود فی القذف بعد التوبۃ ۱۲

قولہ ولا محدود حدًّا ای حدّ القذف، محدود فی القذف کے قبول شہادۃ کے متعلق اختلاف یہ ہے کہ شافعی وغیرہ کے نزدیک اس قاذف پر حد جاری کیا جاوے یا نہ جاوے وہ اگر توبہ کرے تو اس کی شہادۃ مقبول ہے کیونکہ آیت میں ہے والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعۃ شہداء فاجلدوہم ثمانین جلدۃ ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا واولئک ہم الفاسقون۔ الا الذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا۔ الآیۃ۔ یہاں لا تقبلوا سے الا الذین تابوا کر کے تائب کو استثنا کیا۔ معلوم ہوا کہ تائب کی شہادۃ مقبول ہے۔ لیکن حنیفہ کے نزدیک محدود فی القذف اگرچہ توبہ کرے اس کی شہادۃ مقبول نہیں۔ لقولہ تعالیٰ ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا۔ صاحب المدرک نے کہا کہ شہادۃ نکرہ ما تحت النفی واقع ہوا لہٰذا مفید عموم ہو کر ہر قسم کی شہادت مردود ہونا مراد ہے۔ وقولہ ولا محدود حدًّا ای حدّ القذف۔ نیز ردّ شہادۃ محدود فی القذف کی حد کا تتمہ ہے جیسا کہ اصل حد توبہ کے بعد باقی رہتا ہے ایسا ہی تتمۃ الحدی باقی رہے گا۔ **الجواب** اس آیت میں فاجلدوہم امر کا صیغہ ہے ولا تقبلوا لہم، نہی کا صیغہ ہے واولئک ہم الفاسقون، جملہ اسمیہ ہے لہٰذا یہ ماقبل کے جملہ انشائیہ ای امر و نہی پر عطف نہیں ہوگا۔ بلکہ یہ جملہ اسمیہ جملہ مستانفہ ہے۔ لہٰذا استثنا فقط اسی جملہ اسمیہ کیطرف راجع ہوگا۔ لہٰذا توبہ کے ذریعہ فسق تو زائل ہوگا لا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا بحالہ باقی رہے گا۔ بہرحال جملہ انشائیہ کے بعد خبریہ لا کر استثنا کرنے کی حکمت کیطرف غور کرنا چاہیے۔ کما فی الہدایہ وحاشیتہ ج ۳ ص ۱۴۵ والمرقاۃ ج ۲ ص ۲۶۱ والتعلیق ج ۳ ص ۲۲۳۔ وہ حکمت یہ ہے کہ جملہ انشائیہ اور استثنا کے درمیان واولئک ہم الفاسقون جملہ خبریہ لانے کی وجہ یہ ہے تاکہ استثنا اپنے متصل فاسقون کے طرف راجع ہو کما یدل علیہ قولہ تعالیٰ فان اللہ غفور رحیم۔ کیونکہ مغفرت فسق کے بعد ہوتا ہے۔ کما فی المرقاۃ ج ۲ ص ۲۶۲

ولا ذی غمر ای ذی حقد وعداوۃ دنیویۃ لا الدینیۃ۔ ای دنیوی کینہ ودشمن کی شہادت دوسرے دشمن پر مقبول نہیں اخیہ جو فرمایا اس سے مراد نسبی بھائی ہو یا اجنبی ہو، اجنبی ہونے کی صورت میں اخیہ فرمانا اس کے دل کو نرم کرنے کے لئے ہے۔ کما فی المرقاۃ۔

بحث مصداق الظنین فی ولاء ولا قرابۃ معہ وکر وصداق الخائن معہ اہل البیت ۱۲

ولا ظنین فی ولاء ولا قرابۃ۔ یعنی جو ولاء کے بارے میں اور جو قرابت کے بارے میں متہم ہو اسکی شہادت جائز نہیں۔ ماخوذ از ظنہ، بمعنی تہمت۔ مراد یہ کہ مثلاً زید عمر مولی کے معتق ہے لیکن وہ کہتا ہے کہ میں عمر کے معتق نہیں ہوں بلکہ غیر کے معتق ہوں جو اس کے مولی نہیں۔ ایسا ہی متہم فی القرابۃ کی صورت یہ ہے کہ کسی نے جھوٹا دعوی کرے کہ میں فلاں کا بیٹا یا بھائی ہوں۔ لوگ اسکو دعوی میں تکذیب کرے۔ اور متہم کرے۔ ان دونوں کے کذب وفسق کے بنا پر شہادت مقبول نہیں۔ کما فی الاشعۃ ج ۳ ص ۳۴۸ ولا القانع مع اہل البیت۔ مظہر نے کہا کہ قانع سے وہ سائل مراد ہے جو ادنی خوراک پر قناعت وصبر کرے۔ یہاں اس کے مصداق وہ شخص ہے کہ جو دوسرے کسی کے نفقہ پر چل رہا ہو جیسا کہ خادم وتابع۔ اور مغرب میں ہے کہ مراد وہ طالب علم متعلم جو اپنے استاد کے گھر میں کھاتا پیتا ہو، اس کی شہادت اپنے استاد کیلئے مقبول نہیں۔ لانہ یجر نفعا الی نفسہ بشہادتہ۔ کما فی حاشیۃ الہدایہ ج ۳ ص ۱۴۵ والتعلیق ج ۳ ص ۲۲۳ وفی شرح النخبۃ من فحش غلطہ او کثرت غفلتہ او ظہر فسقہ فجرتہ منکر۔ کما فی المرقاۃ ج ۲ ص ۲۶۳ والمرقاۃ ج ۲ ص ۲۶۱

بحث شہادۃ احد الزوجین للآخر مع ذکر الاختلاف ۱۲

اور شہادۃ احد الزوجین للآخر شافعی کے نزدیک مقبول ہے کیونکہ زوج وزوجہ کے درمیان املاک وایدی الگ ہوتا ہے لیکن امام اعظم واحمد کے نزدیک مقبول نہیں لقولہ لا تقبل شہادۃ الوالد لولدہ ولا الولد لوالدہ ولا المرأۃ لزوجہا۔ ولا الزوج لامرأتہ ولا العبد لسیدہ ولا المولی لعبدہ، اخرجہ الخصاف باسناد مرفوعا۔ اس صحیح ومرتع حدیث سے معلوم ہوا کہ احد الزوجین کی آخر کیلئے شہادت مقبول نہیں **الجواب** زوج وزوجہ کے املاک وایدی اگرچہ فی نفسہ الگ الگ

ہو لیکن عادۃً وعرفًا ایک دوسرے کے مال سے انتفاع متصل ہے یعنی نفع حاصل کرتا ہے اس لئے زوجہ کے مال سے زوج کو غنی شمار کیا جاتا ہے مال کا مقصود ہی تو انتفاع ہے۔ وہ انتفاع جب الگ نہیں بلکہ متصل ہے لہٰذا شہادۃ قبول نہ ہوگی صریح حدیث کے مقابلہ میں قیاس بھی غیر معتبر ہے۔ کما فی الہدایہ ص۱۲۵ ج۳ والمرقاۃ ص۲۶۲ ج۷

عن ابی ھریرۃ رض لا تجوز شہادۃ بدوی علی صاحب قریۃ۔ یعنی گواہی نشینان بر شہریان جائز نباشد۔ وقریہ در استعمال مقابل بلد می آید۔ اس عدم جواز کی وجہ بدوی کے احکام شرع وکیفیت تحمل شہادت سے جہالت ہے اور اس کے اندر غلبۂ نسیان ہے۔ اور اگر بدوی احکام شرع وکیفیت التحمل کا عالم ہو اور غلبۂ نسیان نہ ہو کر عاقل بالغ مسلمان، عادل ہو تو اس بدوی کی شہادت کے جواز وعدم جواز میں اختلاف ہے۔ یہی محل نزاع ہے کہ مالک کے نزدیک تب بھی جائز نہیں بظاہر قولہ علیہ السلام لا تجوز شہادۃ بدوی علی صاحب قریۃ۔ لیکن حنفیہ واکثر ائمہ کے نزدیک بدوی عادل وعالم کی شہادت صاحب قریہ پر جائز ہے لوجود شرائط الشہادۃ ای العقل والبلوغ والاسلام والعدالۃ۔ وقد مر تعریف العدالۃ۔ **الجواب**، حدیث میں جو لا تجوز فرمایا یہ شرائط موجود نہ ہونے کے ساتھ مقید ہے یعنی علم وعدالۃ وغیرہ معدوم ہونے کی صورت میں لا تجوز فرمایا گیا۔ یا لا تجوز بمعنی لا یستحسن کے ہے یعنی مستحسن نہیں۔ کما فی الاشعۃ ص۳۴۸ ج۳ والمرقاۃ ص۲۶۲ ج۷ والتعلیق ص۲۲۳ ج۴

عن بہز بن حکیم بن معاویۃ حبس رجلا فی تہمۃ۔ ای تہمت فی اداء الشہادۃ بان کذب فیہا او بان ادعی علیہ رجل دینا او دینا فجحدہ لیعلم صدق المدعی بالبینۃ ثم لما لم یقم البینۃ خلی سبیلہ۔ معلوم ہوا کہ حبس بھی احکام شرع میں سے ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۳۴۹ ج۳ والمرقاۃ ص۲۶۳ ج۷

کتاب الجہاد

الجہد بفتح الجیم وضمہا بمعنی الطاقۃ والمشقۃ۔ الجہاد بکسر الجیم والمجاہدۃ قتال بادشمنان۔ کذا فی القاموس وفی المرقاۃ والتعلیق الجہاد لغۃً بمعنی المشقۃ وشرعًا بذل المجہود فی قتال الکفار۔ یعنی قتال کفار میں خود قتال کی مباشرت کرکے یا مال اعانت دیکر یا اپنی رائے پیش کرکے یا تکثیر جماعت کرکے اپنی پوری طاقت خرچ کرنا شرعًا جہاد ہے۔ یہ جہاد دو قسم پر ہے، اول مذکورہ صورتوں سے نفس اور شیطان کے لشکر ای کفار سے قتال کرنا لفظ جہاد کا غالب استعمال اسلام کے اندر اسی معنی پر ہے۔ دوم کفار کے سپہ سالار اعظم جو نفس اور شیطان ہے اس نفس کے خواہشات کے خلاف کرنا اور نفس کو طاعات پر ہمیشہ کیلئے محصور کرکے بند رکھنا بھی جہاد ہے۔ اسی کو حکماء امت ای صوفیہ کرام کے اصطلاح میں جہاد اکبر کہا جاتا ہے۔ کیونکہ سپہ سالار سے جنگ کرنا لشکروں کیساتھ جنگ کرنے سے یقیناً بڑا ہوگا۔ اس لئے اکبر کہا گیا۔ چنانچہ حضور اکرم ﷺ ایک غزوہ سے لوٹ کر آنے کے بعد فرمایا، رجعنا من الجہاد الاصغر الی الجہاد الاکبر، وایضا قال النبی ﷺ المجاہد من جاہد نفسہ۔ ای المجاہد الکامل فیکون جہادہ بالنفس کاملا واکبر۔ یہی جہاد بالنفس مراد ہے۔ فی قولہ تعالیٰ والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا نیز جہاد کی فرضیت ایمان واقامت صلوٰۃ ودیگر احکام شرع کی حفاظت کیلئے ہے لہٰذا جہاد مقصود بالذات نہیں بلکہ جہاد بالکفار مقصود حسن لغیرہ کے مرتبہ میں ہے اور ایمان اور اقامت صلوٰۃ وغیرہ میں جو جہاد بالنفس ہوتا ہے وہ مقصود بالذات وحسن لذاتہ ہے۔ اس وجہ سے یہی جہاد بالنفس اکبر ہونا چاہئے۔

پھر سفیان ثوری وغیرہ سے استحباب جہاد کا قول منقول ہے یعنی فرض نہیں بلکہ مستحب ہے، لیکن جمہور بلکہ تمام امت کے نزدیک جہاد فرض ہے۔ لقولہ تعالیٰ واقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم۔ وقولہ تعالیٰ وقاتلوہم حتی لا تکون

فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّٰهِ ۔ وقولہ تعالیٰ یاایھا النبی جاھد الکفار والمنافقین، الآیہ۔ وقولہ تعالیٰ کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ، وغیر ذلک من الآیات الکثیرہ۔ **الجواب**، تورپشتی وغیرہ جو عدم فرضیت کے قائل ہیں وہ بلا دلیل ہے۔ یا عدم فرضیت سے فرض عین نہونا مراد ہے۔

پھر سعید بن المسیبؒ کے نزدیک جہاد ہر وقت فرض عین ہے بدلیل اُن آیات کے جو مذکور ہوئیں۔ لیکن تمام اُمت محمدیہ کے نزدیک کفار اگر اپنے بلاد میں مستقر و برقرار رہے تو اُس وقت جہاد فرض کفایہ ہے۔ اِن اَقام بعضھم سقط عن الباقین کصلوٰۃ الجنازۃ۔ لقولہ تعالیٰ لیس علی الاعمیٰ حرج ولا علی الاعرج حرج ولا علی المریض حرج۔ وقولہ تعالیٰ لیس علی الضعفاء ولا علی المرضیٰ ولا علی الذین لا یجدون ما ینفقون حرج اذا نصحوا للہ ورسولہ الآیہ: نماز فرض عین تو اُن لوگوں سے ساقط نہیں ہوتی، جہاد ساقط ہے۔ معلوم ہوا کہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ **الجواب** مذکورہ آیات عامہ کو اُن دونوں آیات سے خاص کیا جاویگا بہرحال کفار اگر بلاد اسلام پر حملہ آور نہو بلکہ اپنے بلاد میں مستقر ہو تو جہاد فرض کفایہ تو ہے لیکن کفار اگر بلاد اسلام پر حملہ آور ہو جاوے اور امام المسلمین کی جانب سے نفیر عام بھی ہو تو اس وقت جہاد فرض عین ہو جاتا ہے۔ بدلیل الاجماع مع انہ اعانۃ الملہوف المظلوم، اور امام المسلمین عادل ہو یا فاسق، کفار کے ہجوم کے وقت اگر ان کیجانب سے نفیر عام ہو تو فرض عین ہوتا ہے۔ پھر جہاد کیلئے کوئی مدت متعین نہیں بلکہ قیامت تک بوقت ضرورت جہاد کا حکم باقی رہے گا کہ جس پر اجماع منعقد ہے لقولہ الجہاد ماض الی یوم القیامۃ لا یبطلہ جور جائر و عدل عادل، ہذا کلہ فی المرقاۃ ج۵ ص۲۶۲ والتعلیق ج۴ ص۲۲۵ والاشعہ ج۳ ص۳۵ متصرفاً۔ والغرض یہاں ہو تنظیم المتفرقات بفضلہ ومنہ۔

پھر حکمت جہاد کے متعلق کہا جاتا ہے کہ بدن کے کسی ایک عضو میں اس طرح مادۂ فاسدہ جمع ہو جاوے کہ جس سے پورے بدن کی ہلاکت کا خوف ہو جاوے تو عین معقول معاملہ یہ ہے کہ اس عضو کو کاٹ کر پھینکدیا جاوے تاکہ بقیہ بدن صحیح و سالم رہے، ایسا ہی کفار و مشرکین بھی پورے نظام عالم کیلئے مادۂ فاسدہ ہے۔ جب وہ مادۂ فاسدہ خطرناک حد تک متعدی ہونے لگے تو اس کو کاٹ کر پھینکدینا عین معقول ہوگا۔ یہی تو جہاد و قتال مع الکفار ہے۔ نیز ہر حکومت اپنے باغیوں کو قتل کرکے قلع قمع کرنیکو نہایت دور اندیشی و عین سیاست و مصلحت سمجھا جاتا ہے۔ اب حکومت ربانیہ اگر اپنے باغی کفار کو قتل کرنے کے حکم دیوے تو یہ دور اندیشی سیاست و حکمت کیخلاف کیوں ہوگا جبکہ عین میدان جہاد میں انتہائی غیض و غضب کے وقت یہی شریعت اپنے عادلانہ احکام جاری کرتی ہے کہ صبیان و نساء پر ایسا ہی بوڑھے لنگڑے وغیرہ پر حملہ نہیں کیا جاویگا۔ اب کافروں کا یہ الزام فحش غلط ثابت ہوا جو اسلام کے عادلانہ و منصفانہ عظیم الشان فتوحات کو دیکھکر کہتے ہیں کہ اسلام خونی دین ہے حالانکہ ہٹلر وغیرہ کافروں کے سنگین مظالم سے تاریخی کتاب بھرا پڑا ہے۔ کما فی سیرۃ المصطفیٰ للعلامۃ الکاندھلوی۔ حاصل یہ کہ مودودی جماعت کے طرز پر جعلی دم بریدہ، ماڈرن، خود ساختہ اسلام نہیں، بلکہ صحابہ و تابعین سے منقول صحیح اسلام پر اسلامی حکومت قائم کرنے کیلئے جو جنگ کی جاوے اُس کا نام جہاد فی سبیل اللہ ہے۔ اور کانگریسیوں کی طرح وطنی کفار کیساتھ مل کر غیر وطنی کافروں سے بلا لحاظ اسلام محض وطن کی آزادی کیلئے جنگ کرنے کا نام بھی ہرگز جہاد فی سبیل اللہ نہیں۔ پھر یہی جہاد دو قسم ہے۔ یعنی دفاعی جہاد، یعنی کفار اگر ابتداءً مسلمانوں پر حملہ آور ہو تو اُن کو دفع کرنے کیلئے جنگ کرنا دفاعی جہاد ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ، الآیۃ۔

قسم دوم اقدامی جہاد، یعنی جبکہ کفر کی قوت و شوکت سے اسلام کی آزادی کو خطرہ لاحق ہو تو ایسی حالت میں اسلام مسلمانوں کو یہ حکم دیتا ہے کہ تم دشمنان اسلام پر بجارحانہ حملہ آور ہو جاؤ تاکہ اسلام اور مسلمان محفوظ رہے، کما فی سیرۃ المصطفیٰ

بحث الاختلاف فی ان الجہاد فرض عین فی کل وقت ج۲ ص۲۴۱

بحث حکمۃ الجہاد وموقع الالزام ص۱۱۲

مذکورہ تقسیم تو مطلق جہاد کے متعلق ہے جس زمانہ میں بھی ہو۔ جہاد دو قسم پر ہے، اقدامی و دفاعی لیکن حضور اکرم ﷺ کے زمانہ میں جتنے جہاد واقع ہوئے وہ بھی علماء سیر کے اصطلاح میں دو قسم پر ہیں چنانچہ جس جہاد میں حضور اکرم ﷺ بنفس نفیس شریک ہوئے ہوں اُس کو غزوہ کہا جاتا ہے اور جس میں آپ شریک نہیں ہوئے اسکو سریہ اور بعث کہتے ہیں، زرقانی ج ۲ ص ۳۸۷ موسیٰ بن عقبہ و محمد بن اسحٰق و واقدی و ابن سعد و ابن جوزی وعراقی کے نزدیک غزوات کی تعداد ستائیس ہیں اور سعید بن المسیب رض سے چوبیس اور جابر بن عبداللہ سے اکیس اور زید بن ارقم سے انیس کی تعداد مروی ہے۔ سرایا کی تعداد ابن سعد سے چالیس اور ابن عبدالبر سے پینتیس اور محمد بن اسحٰق سے اڑتیس اور واقدی سے اڑتالیس اور ابن جوزی سے ستاون کی تعداد منقول ہے۔ تفصیل کیلئے زرقانی ج ۲ ص ۳۸۸ کی مراجعت کریں۔ علامہ سہیلی نے کہا کہ وجہ اختلاف یہ ہے کہ بعض علماء نے چند غزوات کو زماناً یا مکاناً قریب قریب ہونے یا ایک سفر میں ہونیکی وجہ سے ایک غزوہ یا ایک سریہ شمار کیا، اس لئے اُن کے نزدیک تعداد کم رہی اور ممکن ہے کہ بعض کو بعض غزوات کا علم نہ ہو۔ کما فی سیرۃ المصطفیٰ ج ۲ ص ۴۳ عن فتح الباری ج ۷ ص ۲۱۸ والزرقانی ج ۲ ص ۳۸۸

وعنہ انتدب اللہ لمن خرج فی سبیلہ، الحدیث، یعنی جو شخص ایمان و تصدیق لے کر ای بہ نیت تقرب الی اللہ جہاد فی سبیل اللہ کیلئے نکلا اللہ تعالیٰ اسکے جواب دیا اور ضامن ہوگیا۔ تورپشتی نے کہا کہ بعض طرق میں تضمن اللہ اور بعض میں تکفل اللہ وارد ہے۔ طیبی نے کہا کہ قولہ او غنیمۃ اجر پر عطف ہے۔ اور قولہ او ادخلہ حرف ان کے ماتحت ارجعہ پر عطف ہے۔ والتقدیر ان اللہ تعالیٰ اجاب وضمن الخارج فی سبیلہ انا بان یرجعہ الی مسکنہ مع اجر فقط ای بلا غنیمۃ او اجر مع غنیمۃ واما ان یستشہد فیدخلہ الجنۃ، یعنی شہید کرکے جنت میں داخل کرے۔ اب اجر ثانی جو مع الغنیمۃ ہے چونکہ وہ اجر بلا غنیمت سے ناقص ہے اس لئے اجر ثانی کو حذف کردیا اگرچہ ظاہر حدیث سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اگر غنیمت حاصل ہو تو اجر نہیں ملے گا۔ حالانکہ یہ مراد نہیں ہے بل المراد او غنیمۃ معہا اجر انقص اجر من اجر من لم یغنم۔ تو قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ عدم غنیمت کے صورت میں کما اجر ملے گا کما روی مسلم مرفوعاً ما من غازیۃ تغزو فی سبیل اللہ فیصیبون الغنیمۃ الا تعجلوا ثلثی اجرہم ویبقی لہم الثلث فان لم یصیبوا غنیمۃ تم لہم اجرہم۔ فہذا مرجح فی بقاء بعض الاجر مع حصول الغنیمۃ۔ ثلثی اجر سے دو دنیوی اجر مراد ہے یعنی سلامت اور غنیمت۔ اور ایک ثلث سے اخروی دخول جنت مراد ہے۔ کما فی التعلیق ج ۴ ص ۲۲۶ والمرقاۃ ج ۶ ص ۲۶۸ والاشعۃ ج ۳ ص ۳۵۱۔ آئندہ متصل حدیث میں حرف ثم کو چھ مرتبہ مکرر لایا اور اقتل پر کلام کو ختم کیا کیونکہ شہادت ہی غرض ہے۔ کما فی التعلیق ج ۴ ص ۲۲۷ عن ارشاد الساری۔

عن انس رض لغدوۃ فی سبیل اللہ او روحۃ، الحدیث، رباط سے گھوڑا وغیرہ لے کر سرحد اسلام کی حفاظت کرنا مراد ہے، اور غدوۃ و روحۃ سے ایک صبح کے وقت یا ایک شام کے وقت راہ خدا میں سیر کرنا مراد ہے۔ غدوہ سیر کردن در اول روز۔ و روحہ سیر کردن در آخر روز، خیر من الدنیا وما فیہا کے متعلق ابن دقیق العید نے کہا کہ یہ دو وجہ کے احتمال رکھتا ہے۔ اول یہ کہ یہاں معنوی مغیب کو محسوس کے منزلہ میں رکھا گیا تاکہ تحقیق فی النفس ہو چنانچہ دنیا محسوس اور عند الطبیعۃ عظیم ہے۔ اسلئے دنیا سے خیر ہونا، بتاکر دنیا سے مفاضلہ کیا۔ والا فمن المعلوم ان جمیع ما فی الدنیا لا یساوی ذرۃ مما فی الجنۃ۔ دوم یہ کہ اگر کسیکو پوری دنیا حاصل ہو اور وہ پوری دنیا کو طاعۃ اللہ میں خرچ کردے اسکو جو ثواب ملے گا۔ غدوہ و روحہ کا ثواب اس سے بدرجہا بہتر ہے۔ ویؤید الثانی ما رواہ ابن المبارک من مرسل الحسن البصری قال بعث النبی ﷺ جیشا وفیہم عبداللہ بن رواحہ رض فتاخر لیشہد الصلوٰۃ مع النبی ﷺ فقال لہ النبی ﷺ والذی نفسی بیدہ لو انفقت ما فی الارض ما ادرکت فضل غدوتہم۔ کما فی التعلیق ج ۴ ص ۲۲۷ والمرقاۃ ج ۶ ص ۲۶۹

۴۔ ابی ھریرۃ رضؓ کا یجتمع کافر وقاتلہ فی النار۔ بقول قاضی یہ عدم اجتماع اُس شخص کیلئے خاص ہے جس نے جہاد میں کسی کافر کو قتل کیا کہ جسکی بنا پر اس قاتل کے تمام گناہ کا کفارہ ہوگیا۔ لہٰذا اس قاتل مسلم کو عذاب ہی نہ ہوگا بلکہ وہ دوزخ ہی میں نہ جاویگا۔ کافر تو دوزخ میں رہے گا لہٰذا عدم اجتماع ظاہر ہے۔ یہی حقیقی اور اصلی توجیہ ہے کما قالہ الطیبی ویؤید حدیث ابی ہریرۃ رضؓ فی الفصل الثانی انہ علیہ السلام قال لایجتمع علی عبد غبار فی سبیل اللہ ودخان جہنم۔ یہاں بھی عدم دخول نار مراد ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ کافر کا عذاب نار کے ذریعہ ہوگا اور قاتل مسلم کا عذاب غیر النار سے ہو اب بھی اجتماع نہ ہوگا۔ یا کافر کے عذاب جس مکان میں ہوگا قاتل کے عذاب اُس مکان میں نہ ہوگا۔ بلکہ دوسرے مکان میں ہوگا۔ لہٰذا عدم اجتماع ثابت ہے۔ قولہ ابدًا بمعنی قطًا ای کبھی جو ماضی کیلئے مستعمل ہے۔ اور عوض مستقبل کیلئے۔ کما فی المرقاۃ ج ۷ ص ۲۶۹ والتعلیق ج ۴ ص ۲۲۸

عن مسروق رضؓ ارواحھم فی اجواف طیر خضر۔ حضرت مسروق رحمہ اللہ تابعین میں سے تھے بچپن میں ان کو چوری کرکے لے گئے تھے اس لئے مسروق کہتے ہیں۔ کما فی الاشعہ۔ یہاں بحث اوّل حیوٰۃ بعد الممات کے متعلق ہے جسکی تفصیل کتاب الجنائز میں گذر چکی ہے۔ مختصر یہ کہ دار العلوم دیوبند شریف کے بانی مولانا قاسم النانوتویؒ کی تحقیق کے مطابق حیوٰۃ بعد الممات کے متعلق تمام لوگ مجموعی طور پر تین قسم پر ہیں۔ چونکہ انبیائے کرام کے دنیوی جسم بھی مجسم نور ہے اس لئے انبیاء کرام پر تھوڑے وقت کیلئے موت طاری ہو کر پھر دنیوی جسم کیساتھ انبیاء کرام کے لئے حیوٰۃ ثابت ہوگی جسکو حیوٰۃ النبیؐ کہا جاتا ہے۔ چونکہ نبی دنیوی جسم کے اعتبار سے بعد الموت زندہ ہوتا ہے۔ بخلاف غیر نبی کے اس لئے باری تعالیٰ نے فرق کرکے بیان کیا کہ اِنَّكَ مَيِّتٌ وَّاِنَّهُمْ مَّيِّتُوْنَ۔ یہاں حضورؐ کے موت کو الگ بیان کیا۔ اور شہداء کرام بعد الموت بہشتی جسم میں ہوکر زندہ رہیں گے۔ کما فی حدیث مسروق رضؓ ارواحھم فی اجواف طیر خضر۔ یعنی شہداء کی ارواح بہشتی سبز پرندوں کے جوف میں ہوگا۔ انبیاء اور شہداء کے علاوہ تمام لوگ مسلمان ہو یا کافر سب کی حیوٰۃ بعد الموت روحانی طور پر ہوگی تاکہ ثواب یا عذاب کا احساس ہو۔ کما فی سیرۃ المصطفےٰ۔

بحث ثانی یہ کہ ہندو کے ایک فرقہ یعنی آریہ سماج جو تناسخ کے قائل ہیں یعنی انسان کی روح اگر اوّل جنم میں فضائل کے ساتھ متصف ہو تو ثانی جنم میں دنیا ہی کے اندر پہلے سے بہتر جسم میں لوٹ کر آویگا۔ اور اگر انسانی روح اوّل جنم میں رذائل کیساتھ متصف ہو تو دنیا ہی کے اندر ثانی جنم میں سور، کتا کے قالب و جسم کے اندر لوٹ آویگا یعنی اسی دنیا کے اندر حیران و گراں پھرتا رہے گا۔ آخرت و قیامت وغیرہ انہوں کے نزدیک ثابت نہیں، وہ آریہ سماج ارواحھم فی جوف طیر خضر سے استدلال کرتے ہیں، جواب یہ کہ آریہ سماج تو دنیاوی جسم میں لوٹ لوٹ کر آنیکے قائل ہیں، یہاں تو ارواح شہداء بہشتی جسم میں لوٹ کر آنیکا ذکر ہے۔ لہٰذا اس سے استدلال غلط ہے۔ نیز محدث دہلویؒ نے جواب دیا کہ ارواح الشہداء کو بہشت میں طیر خضر کی صورت میں لانے سے اُن ارواح کی تعظیم و تکریم و تشریف مراد ہے نہ متعلق بایں ابدان ہمچو تدبیر ارواح در ابدان دنیویہ۔ کما فی الاشعہ ج ۳ ص ۲۵۶

بحث ثالث یہ کہ ارواح شہداء کو فی جوف طیر خضر لانے سے تو ارواح شہداء کیلئے تنزیل ہوئی کہ ابدان انسانیہ سے اعلیٰ حیوانیہ میں لائی گئی۔ بعض نے جواب دیا کہ ارواح شہداء جب کامل مکمل ہوجاتی ہے تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے طیر خضر کی صورت میں متمثل ہوتی ہے۔ جیسا کہ ملائکہ بوقت کمال صورت بشریہ کے ساتھ متمثل ہوتا ہے۔ شیخ محمد دہلویؒ نے جواب دیا کہ بہشتی جو ابدان میں شہداء کی ارواح رہیں گی وہ ابدان اگرچہ طیر خضر کے صورت میں ہونگے لیکن وہ ابدان صفات انسانیہ کیساتھ متصف ہوں گے، یہ طیر خضر کے حیوانی صفات پر نہوں گے۔ کیونکہ صورت کا اعتبار نہیں ہے۔ وطیر گفتن بحسب آنکہ آن

ارواح انتقال بیکار از مکانے بمکانے برہیئت طیراں۔ یعنی اڑکر نہ بطریق مشی براقدام۔ پھر طیر خضر کے جوف میں ہونا بھی ہمیشہ کیلئے نہیں بلکہ قیام الساعۃ کے آگے تک کیلئے ہے کما فی روایۃ الی ان یرجع اللہ تعالیٰ ارواحہم فی اجسادہم یوم القیامۃ

قالوا یا ربّ نرید ان ترد ارواحنا فی اجسادنا۔ الحدیث۔ انکی ارواح اُن کی اجسام میں دوبارہ لوٹا کر دینے کے بعد بار دیگر شہید ہونے سے تو الگ کوئی فائدہ نہیں بلکہ مثل ہمیں باشد پس سوال ایشاں چہ فائدہ دارد جواب یہ کہ شہداء کی غرض اس سوال سے صرف نعمت عظیمہ کا شکر ادا کرنا ہے حقیقۃً رد ارواح کے سوال کرنا مراد ہی نہیں یا شہداء نے خیال کیا ہوگا کہ دوسری مرتبہ کی شہادت کیونکر ہے جزاء دوسرا اول مرتبہ کی شہادت سے بھی افضل و اکمل ملے گا۔ پھر سوال یہ کہ شہداء کرام نے رویت باری کے متعلق کیوں نہیں سوال کیا حالانکہ وہ تو تمام نعمت سے افضل و اعظم ہے جواب یہ کہ شہداء سے جو ھل تشتھون کرکے سوال و جواب جاری کیا گیا یہ قیامت کے آگے عالم برزخ کا معاملہ ہے اور رویت باری کے استعداد بروز قیامت حاصل ہوگا اسلئے اللہ تعالیٰ نے شہداء کے توجہ اس سوال سے ہٹا کر رکھیں ہیں۔ کما فی المرقاۃ ص۲۷ ج۵ واللمعات ص۵۵ ج۳

وعنہ حتّٰی سبقوا المشرکین الی بدر:۔ شعبیؒ نے کہا کہ مکہ و مدینہ کے درمیان بدر ایک کنوئیں کا نام ہے دراصل اس کنواں کے مالک کا نام بدر تھا ومنہ یوم بدر۔ مختصراً واقعہ کی بحث نہ کرنا اس کتاب کے طرز کے خلاف ہے اسلئے مجملاً عرض ہے کہ شروع رمضان سنہ ۲ھ میں حضورؐ کو یہ خبر ملی کہ ابوسفیان قریش کے تجارتی قافلہ شام سے مکہ واپس لا رہا ہے جو مال و اسباب سے بھرا ہوا ہے جسکو کفار اسلام اور مسلمانوں کے مقابلہ میں استعمال کرے گا حضورؐ نے صحابہ کرام کو اس کی خبر دی چونکہ قتل و قتال کا وہم و گمان بھی نہ تھا اسلئے کسی جنگی تیاری کے بغیر ۱۲ رمضان سنہ ۲ھ کو حضورؐ اور صحابہ کرام مدینہ سے روانہ ہوئے۔ تین سو تیرہ یا چودہ یا پندرہ صحابی حضورؐ کے ساتھ تھے بے سروسامانی کا یہ عالم تھا کہ صرف دو گھوڑے اور ستر اونٹ تھے، ایک ایک اونٹ دو دو تین تین آدمیوں میں مشترک تھا۔ باری باری کرکے سوار ہوتے تھے اُس طرف ابوسفیان کو جب مسلمانوں کے خروج کا علم ہوا تو ضمضم غفاری کو اُجرت دیکر مکہ روانہ کیا تاکہ قریش کو اطلاع دے کہ جہاں تک ہوسکے اپنے قافلہ اور سرمایہ کو جلد بچائے۔ سیرۃ ابن الہشام ج۲ ص۹ اس خبر کے سنتے ہی تمام مکہ میں جوش پھیل گیا اور ایک ہزار آدمی پورے ساز و سامان کیساتھ سامان عیش و طرب لے کر نکل کھڑے ہوئے۔ مقام صفراء پر جب حضورؐ پہنچے تو بسبس اور عدی رضؓ نے آپکو قریش کی روانگی کی اطلاع دی۔ آپؐ نے سب صحابہ کو مشورہ کیلئے جمع فرمایا۔ تمام مہاجرین و انصار نے اظہار جاں نثاری فرمایا۔ اُدھر قریش نے مقام بدر میں پہلے پہونچ کر پانی کے چشمہ پر قبضہ کرلیا۔ اور مناسب جگہ منتخب کرلیا مسلمانوں کو نہ پانی ملا اور نہ مناسب جگہ۔ ریت والا میدان تھا۔ اللہ تعالیٰ نے بارانِ رحمت سے ریت کو جما دیا۔ حوض بنا کر مسلمانوں نے پانی جمع کرلیا اسی کو آیت میں ذکر کیا:۔ وَیُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً۔ الآیہ:۔ یہی صحیح اور مشہور قول ہے، اس حدیث میں جو سبقوا المشرکین، یعنی مسلمان آگے پہنچ گئے۔ یہ بعض راوی کی ذاتی رائے ہے۔ جب مقام بدر میں صبح ہوئی تو آپ نے جنگی تیاری کی اور آپکے قیام کیلئے ٹیلہ پر عریش ای چھپر بنایا۔ پھر میدان جنگ میں مشرکین سے عتبہ بن ربیعہ و شیبہ بن ربیعہ اور ولید پہلے نکل کر مبارز و مقابل طلب کرنے پر لشکر اسلام سے تین شخص نکلے، عوف و معوذ پسران حارث، اور عبداللہ بن رواحہ، عتبہ نے پوچھا، تم کون ہو؟ تینوں مسلمانوں نے جواب دیا کہ "رَهْطٌ مِنَ الْاَنْصَارِ" عتبہ نے کہا مَالَنَا بِکُمْ مِنْ حَاجَةٍ یعنی تم سے کوئی مطلب نہیں، تب وہ حضرات واپس آگئے۔ پھر حضرت علیؓ ولید کے مقابلہ میں اور حمزہؓ شیبہ کے مقابلہ میں و عُبَیدہؓ بن الحارث عُتبہ کے مقابلہ کیلئے نکلے۔ علیؓ و حمزہؓ نے اپنے اپنے مقابل کو ایک ہی وار میں ختم کردیا عُبیدہؓ خود بھی زخمی ہوئے، اپنے مقابل عُتبہ کو بھی زخمی کیا۔ علیؓ و حمزہؓ نے آکر عُتبہ کو قتل کرکے عبیدہ کو حضورؐ کے پاس لے آئے اس کے بعد میدان کارزار گرم ہوگیا گھمسان لڑائی شروع ہوگئی۔ حضورؐ نے جب صحابہ کرام کی قلت، دشمن کی کثرت دیکھا تو دو رکعت

کے بعد دعا میں مشغول ہوگئے۔ اَللّٰھُمَّ اَنْجِزْ لِیْ مَا وَعَدْتَنِیْ اَللّٰھُمَّ اِنْ تُھْلِكْ ھٰذِہِ الْعِصَابَۃَ لَا تُعْبَدْ فِی الْاَرْضِ۔ ابوبکر صدیق رضؓ نے آپ کے ہاتھ پکڑ کر عرض کیا حَسْبُكَ فَقَدْ اَلْحَحْتَ عَلٰی رَبِّكَ، یعنی آپ نے بہت گریہ زاری کی، ابوبکر رضؓ مقام رجاء میں اور حضورؐ مقام خوف میں تھے بحکم خداوندی اولاً ایک ہزار فرشتہ پھر تین ہزار فرشتہ پھر پانچ ہزار آئے، بحمداللہ مسلمانوں کو فتح مبین پر یہ لڑائی ختم ہوئی۔ قریش کی ستر آدمی قتل اور ستر گرفتار ہوئے، اور چودہ صحابی شہید ہوئے، والتفصیل فی سیرۃ المصطفٰے ص۱۵۱ ج۵

قولہ فھو فی بما کان معہ من التمر۔ ابن دقیق العید نے کہا کہ جو شخص کلمۃ اللہ ای خدائی قانون کو بلند و بالا کرنے کی نیت سے یا طلب ثواب کی نیت سے یا طلب جنت کی نیت سے جہاد کرے وہ "مجاہد فی سبیل اللہ" ہے اور اسی جہاد میں جو مسلمان کافر کے ہاتھ سے مارا جاوے وہ حقیقی شہید ہے۔ قاضی بیضاوی نے کہا کہ شہید ماخوذ من الشہود بمعنی الحضور، شہید بمعنی مفعول ہوگا۔ لِاَنَّ الْمَلٰٓئِکَۃَ تَحْضُرُہٗ۔ یا بمعنی فاعل ہوگا لانہ یحضر عند اللہ یا شہید لفظ شہادت سے ماخوذ ہے گویا کہ اس نے اپنی جان دیکر ایمان و طاعت میں اخلاص کی شہادت دیتا ہے، جلال الدین سیوطیؒ نے اپنی کتاب میں حکمی شہداء کو جمع فرمایا کالمبطون ای صاحب داء البطن والغریق والحریق والمھدوم والغریب والمرابط ومن مات یوم الجمعۃ او لیلتہ، وغیر ذلک۔ مراد یہ ہے کہ یہ لوگ بعض فضیلت میں اصل شہداء کے شریک ہیں لا المساواۃ فی جمیع انواعہا۔ اور جنت کی نیت سے کسی عمل نیک کرنے سے خود غرضی نہ ہوگی۔ یہ بھی مقبول عمل ہے کیونکہ قرآن و حدیث جنت کی ترغیب سے بھرا پڑا ہے۔ کما قالہ ابن دقیق العید ہٰکذا فی المرقاۃ ص۲۸۶ ج۷ والتعلیق ص۲۳۴ ج۴

عن ابن عباس رضؓ لا ھجرۃ بعد الفتح۔ حالانکہ حدیث معاویہؓ میں ہے کہ انہ علیہ السلام قال لا تنقطع الھجرۃ حتی تنقطع التوبۃ۔ یعنی قیامت تک ہجرت منقطع نہیں۔ ان دونوں حدیث میں جو تعارض ہے اسکا جواب یہ ہے کہ چونکہ مسلمان مدینہ میں قلیل اور کمزور تھے اس لئے مسلمان اور اسلام کی اعانت کیلئے اور مشرکین کی قوت و شوکت توڑنے کیلئے فتح مکہ کے آگے ان مسلمانوں پر ہجرت فرض عین تھا جو مسلمان مکہ میں یا اطراف و جوانب کے دار الکفر میں تھے جب ۸ھ رمضان میں دس ہزار صحابہ کرام کی جمعیت لے کر حضورؐ نے اللہ کے حکم سے فتح مکہ کیا وہ علت استعانت مسلم و اسلام زائل ہوگئی۔ لہٰذا ہجرت فرض عین نہیں رہی، اسی کو فرمایا کہ لا ھجرۃ بعد الفتح، ہاں جس زمین میں معروفات متروک اور منکرات کے شیوع ہوا اور اہل دین اپنے دین کو بچا نہیں سکتے ہوں تو اس زمین سے ہجرت کرنا اب بھی واجب ہے، وہ منقطع نہیں جسکو فرمایا لا تنقطع الھجرۃ الحدیث۔ بلکہ طلب علم و زیارت ابوین و زیارت مساجد ثلثہ کیلئے مفارقت از اوطان اب بھی مستحب ہے۔ اور تفقہ فی الدین کیلئے وطن سے سفر کرنا فرض کفایہ ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَۃٍ مِّنْھُمْ طَآئِفَۃٌ لِّیَتَفَقَّھُوْا فِی الدِّیْنِ۔ کما حققتہ فی رسالتی "عاد لائہ تحقیق" ہٰکذا فی المرقاۃ ص۲۸۶ ج۷ والتعلیق ص۲۳۶ ج۴ والاشعہ ص۳۶۱ ج۳ ولکن جہاد و نیۃ۔ طیبیؒ نے کہا کہ معنی یہ ہے کہ جو ہجرت ای مفارقت وطن الی المدینہ فرض عین تھا وہ تو منقطع ہے لیکن جہاد اور نیت صالحہ کی بنا پر فرار من دار الکفر والخروج فی طلب العلم وغیر ذلک۔ یہ ہجرت اب بھی باقی ہے۔ کما فی التعلیق ص۲۳۶ ج۴

عن فضالۃ بن عبید رضؓ فذاک فی الدرجۃ الرابعۃ۔ حاصل تقسیم یہ ہے کہ مجاہد یا تو متقی ہو کر شجاع ہوگا وہو القسم الاول۔ یا متقی ہو کر غیر شجاع ہوگا وہو القسم الثانی۔ یا شجاع ہو کر غیر متقی ہے۔ یہ دو قسم پر ہے۔ ایک یہ کہ اس شجاع غیر متقی کا عمل نیک بد کے ساتھ مخلوط ہوگا لیکن وہ مسرف نہ ہوگا۔ دوم یہ کہ مخلوط ہوتا ہوا فاسق ہو کر مسرف ہوگا۔ کما فی التعلیق ص۲۴۸ ج۴ والاشعہ ص۳۷۷ ج۳ آئندہ حدیث ابن عائذ میں ہے کہ یا عرانک لا تسال

عن اعمال الناس، یعنی آپ جیسے آدمی کو اسی مقام میں موتی کے اعمال شر کی خبر نہیں دینی چاہئے بلکہ اعمال خیر کی خبر دینی چاہئے۔ کما فی روایۃ اُذکروا موتاکم بالخیر۔ اب لاتخبر کی جگہ لاتسال کہا گیا۔ تاکہ کوئی سوال ہی نہ کرے۔ ولکن تسأل عن الفطرۃ ای عاید علی الاسلام من شعائر الدین وعلامات الیقین۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۲۴ فطرت کے متعلق تفصیلی بحث کتاب الایمان میں گذر چکی ہے۔ فراجعہ ان شئت۔

بَابُ اِعْدَادِ اٰلَۃِ الْجِہَاد

آلۃ الجہاد، تیر، کمان، نیزہ، شمشیر، زرہ اور گھوڑا وغیرہ تیار کرنیکے متعلق باب۔

عن عقبۃ بن عامر رض اَلَا اِنَّ الْقُوَّۃَ الرَّمْیُ۔ علامہ زمخشری و قاضی بیضاوی نے کہا کہ ہر وہ تمام چیز کہ جس سے جہاد میں قوت حاصل ہو۔ لفظ قوۃ سے وہ تمام چیز مراد ہے۔ قرطبی نے کہا کہ جنگی قوت اگرچہ رمی کے علاوہ دوسرے آلات حرب سے بھی حاصل ہوتی ہے تاہم قوت کی تفسیر تاکید کیلئے مکرر طور پر رمی کے ذریعہ کرنیکی وجہ یہ ہے کہ رمی اشد نکایۃ فی العدو ہوتا ہے اور اسہل مؤونۃ بھی۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۲۴۹

عن عمران بن حصین رض لاجلب ولاجنب مسابقۃ۔ ای گھوڑدوڑ میں تیزی سے دوڑنے کیلئے گھوڑے پر آواز دینا یہ جلب فی المسابقہ ہے۔ اور جلب فی الزکوٰۃ یہ ہے کہ مصدق کسی دور جگہ میں بیٹھ کر ارباب مواشی کو حکم دیوے کہ اپنے مواشی لے کر مصدق کے پاس حاضر ہووے۔ کما مر فی الزکوٰۃ مفصلاً۔ اور جنب فی الصدقات یہ کہ راکب اپنے مرکوب گھوڑے کے ساتھ اسکے پہلو میں دوسرا گھوڑا رکھے تاکہ مرکوب گھوڑا عاجز ہونیکے وقت اس پہلو کے گھوڑا پر سوار ہوسکے۔ اور جنب فی الزکوٰۃ یہ کہ ارباب مواشی وارباب مال اپنے مواشی ومال وغیرہ لے کر کسی دور جگہ میں چلے جاوے جس سے مصدق کو اتنے دور کی جگہ میں جاکر صدقہ وصول کرنے میں تکلیف ہو، شریعت ہر ایک کیلئے سہولت کی قائل ہے۔ خلاف سہولت جو بھی معاملہ ہو وہ ممنوع منہی عنہ اور مکروہ ہے۔ کما فی الاشعۃ ج۲ ص۲۸۵ والتعلیق ج۲ ص۲۵۳۔ اسکے ماقبل کی حدیث ابی ہریرہ رض میں جو من ادخل فرسا بین فرسین فرسین وارد ہے یہ ادخال فرس بین فرسین تحلیل کی صورت ہے۔ اور جس نے دو گھوڑے کے درمیان ثالث گھوڑا لایا وہ شخص محلل ہے۔ شرح السنۃ میں ہے کہ مسابقت میں اگر مال امام المسلمین کیجانب سے ہو یا دو شخص میں سے ایک کی جانب سے سابق کیلئے مال معلوم کی شرط ہو تو یہ جائز ہے۔ اور اگر دونوں فارس کیجانب سے ہو فقال احدہما لصاحبہ ان سبقتنی فلک علی کذا۔ وان سبقتک فلا شئی لی علیک فہو جائز ایضاً اور اگر مال ہر ایک کیجانب سے ہو بان قال لصاحبہ ان سبقتک فلی علیک کذا۔ وان سبقتنی فلک علی کذا۔ فہذا لایجوز الا بمحلل یدخل بینہما وسمی محللاً لانہ یحلل للسابق اخذ المال۔ اسی محلل کے ذریعہ عقد قمار ای جوا ہونے سے نکل جاتا ہے۔ کیونکہ قمار یہ ہے کہ رجل اپنے فائدہ ونقصان کے درمیان متردد ہو۔ کما فی الاشعۃ ج۲ ص۲۸۴ والتعلیق ج۲ ص۲۵۳

عن ابن عباس رض کان رسول اللہ عبداً مأموراً۔ یعنی امت کو مامورات کا حکم دینے اور منہیات سے منع کرنیکے متعلق منجانب اللہ مامور ہیں۔ قاضی نے کہا کہ حضور اللہ کے تابعدار ہیں حکم دینے میں مستقل نہیں۔ اگر مستقل ہوتا تو اپنے اہل بیت کے متعلق اپنے میلان طبع کے موافق کوئی خاص حکم دیتا۔ اسکے شیعہ پر بلیغ رد ہے کیونکہ شیعہ زعم کرتے ہیں کہ حضور نے اہل بیت کیلئے خاص علوم ومعارف عنایت کئے ہیں۔ یا مراد یہ کہ حضور عمومی طور پر تبلیغ رسالت کیلئے مامور ہیں لقولہ تعالیٰ یا ایہا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک الآیۃ کما فی المرقاۃ ج۱۰ ص۲۱۲

بحث دفع الاشکال فی اختصاص اهل بیت بثلاث خصال ۱۲

قولہ ما اختصنا دون الناس بشئ الا بثلاث :۔ اشکال یہ کہ اہل بیت النبیؐ کو جن تین خصلت کیساتھ خاص کرنیکا ذکر ہے اُن میں عدم اکل صدقہ تو ٹھیک ہے کما مر، مفصلاً فی کتاب الزکوٰۃ۔ یہ عدم اکل صدقہ اہل بیت کیلئے خاص ہے لیکن اسباغ الوضو کے استحبابی حکم تو تمام اُمت کیلئے عام حکم ہے ایسا ہی حمار کو فرس پر جفت نہ دینے کا حکم اسی کراہت کا حکم بھی سب اُمت کیلئے عام ہے، ان دونوں کو اہل بیت کیلئے خاص کیسے بتایا جواب یہ کہ اسباغ الوضو عام اُمت کیلئے استحبابی حکم ہے لیکن اہل بیت کیلئے ایجابی حکم ہو کر یہی ایجاب لاسباغ اہل بیت کیلئے خاص ہوگا ایسا ہی انزاء الحمار علی الفرس عام اُمت کیلئے مطلقاً مکروہ ہو کر اہل بیت کیلئے مکروہ تحریمی ہوگا۔ یہی اختصاص ہے۔ یا اسباغ الوضو کے حکم و انزاء الحمار کی ممانعت اُمت کیلئے عام اور ہلکا طور پر ہے لیکن اہل بیت کے لئے کثرۃ الحث والمبالغہ کے ساتھ وہ دونوں حکم ہے۔ اسی کثرۃ الحث والمبالغہ کے ساتھ حکم ہونا اہل بیت کے لئے خاص ہے۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۲۵۴ والمرقاۃ ج۲ ص۲۲۲ والاشعۃ ج۳ ص۳۸۷۔ چنانچہ علماء بیان کے نزدیک کسی حکم کی عظمت و اہمیت دینے کیلئے اس کو تنبیہات و مقدمات سے شروع کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ ابن عباس رضؓ نے بطور مقدمہ فرمایا کہ کان النبیؐ عبداً مامورًا۔ جس سے اختصاص کی عظمت دینا مقصود ہے۔ یہی اختصاص مع العظمۃ اہل بیت کیلئے خاص ہے۔ یعنی ما اختصنا النبیؐ معاشر اہل البیت من بین سائر الناس الا بہذہ الخصال المشہورۃ بعضہا سنۃ مشہورۃ مشترکۃ بین سائر الناس۔ کاسباغ الوضوء۔ وقد مر بحثہ، فی کتاب الطہارۃ۔ وبعضہا مکروہۃ، کانزاء الحمار وبعضہا مختصۃ باہل البیت۔ کحرمۃ الصدقۃ۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۲۵۵

بحث قولہ والذین لایعلمون ہو کالاخبار فی انزاء الحمار علی الفرس ۲

عن علیؓ انما یفعل ذلک الذین لایعلمون :۔ طیبیؒ نے کہا کہ ممکن ہے کہ لایعلمون کا مفعول محذوف نہ کرکے اسکو مبالغہ کیلئے بمنزلۃ اللازم قرار دیا جاوے۔ ای الذین لیسوا من اہل المعرفۃ فی شئ، یا مفعول محذوف کرکے متعدیہ قرار دیا جاوے ای لایعلمون ان انزاء الفرس علی الفرس خیر من ذلک لما فیہ من المنافع لاتخفی۔ کیونکہ بغلہ کے ذریعہ حشمت و وجاہت حاصل نہیں ہوتا ہے اس لئے فخر کیلئے غیمت میں کوئی حصہ بھی نہیں ہے اولا یعلمون احکام الشرع۔ طیبیؒ نے کہا کہ انزاء الحمار علی الفرس شاید جائز نہیں لقولہ علیہ السلام انما یفعل ذلک الذین لایعلمون۔ مقام جواز کیطرف مائل ہے۔ وفی الہدایہ ص۴۵۵ ج۴ لا بأس بانزاء الحمیر علی الخیل لان النبیؐ رکب البغلۃ فلو کان فعل انزاء الحمار علی الفرس حرامًا لما رکبہا لما فیہ من فتح بابہ۔ نیز رکوب علی البغلہ کے ذریعہ امت نے احسان جتایا بقولہ تعالیٰ والخیل والبغال والحمیر لترکبوہا وزینۃ۔ حرام سے امتنان نہیں ہوتا ہے۔ کما فی الہدایہ ص۔ والمرقاۃ ج۲ ص۲۲۳ والبذل۔

بحث الاختلاف فی تفضیض السیف بالفضۃ ہو کقولہ سیفہ ذہب وفضۃ ۱۲

عن انس رضؓ کانت قبیعۃ سیف النبیؐ من فضۃ :۔ قبیعۃ سے قبضہ مراد ہے، قاموس میں ہے قبیعۃ السیف سے وہ لوہا یا چاندی مراد ہے جو سیف کیطرف قبضہ پر ہو، صاحبین کے نزدیک سیف سکین ولگام ورکاب ای پاودان وغیرہ کو تفضیض یعنی چاندی سے جڑاؤ کرنا مکروہ ہے کیونکہ اسمیں تفاخر کی شان ہے۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک اگر موضع فضہ کو استعمال نہ کرے تو تفضیض جائز ہے۔ کیونکہ یہ تفضیض تابع ہے۔ ولا معتبر بالتوابع فلا یکرہ کالجبۃ المکفوفۃ بالحریر۔ یعنی جس جبہ کو ریشمی سوت سے سیا گیا، اس میں ریشم تابع ہے اسلئے جائز ہے۔ وقد صح انہ لبس جبۃ اطرافہا من الدیباج۔ توابع سے کیا تفاخر ہوگا یہ تو خالص چاندی سے تفضیض کا ذکر ہے۔ اگر تمویہ ہو یعنی چاندی کو دوسری چیز سے ملا کر جڑاؤ کیا جاوے تو بالاجماع جائز ہے اور تفضیض بالذہب حرام ہے۔ کما فی الہدایہ ج۴ ص۴۲۷ والمرقاۃ ج۷ ص۳۲۴۔ آئندہ حدیث ہودج میں جو علی سیفہ ذہب وفضۃ وارد ہے

اس کے متعلق اشعہ وغیرہ میں ہے کہ تحلیۃ السیف بالذہب تو حرام ہے اور یہ حدیث بقول تورپشتی وغیرہ اس کی سند ہی غیر معتبر ہے۔ وہذا الحدیث ذکرہ فی الاستیعاب وقال اسنادہ لیس بقوی۔ اور بعض نے کہا کہ شاید کہ فضہ ذہب سے مخلوط تھا خالص نہیں اور یہ حرام نہیں ہے۔ کما فی لاشعۃ ۳/۳۸۷ والتعلیق ۳/۲۵۶ والمرقاۃ ۸/۲۵۶

بَابُ آدَابِ السَّفَرِ

قابلِ رعایت ولائق لحاظ چیزوں کے لحاظ کرنیکا نام اَدَب ہے، یا بمعنی خصائل حمیدہ ومنہ قول علیؓ فعاشِ بادابہا، اور سفر سے جہاد وحج وغیرہ کا سفر مراد ہے۔ کما فی المرقاۃ ۸/۲۲۶۔ اب یہاں مجملاً سفر جہاد کے کچھ آداب بیان کرنا مناسب ہوگا۔ جب جہاد کیلئے سفر شروع کرکے گھر سے نکلے تو اللہ کے نام لے کر نکلے، فخر کرتے ہوئے اتراتے ہوئے نہ نکلے، آپس میں ایک دوسرے سے جھگڑا نہ کرے، اللہ ورسول کی اطاعت کو ہمیشہ پیش نظر رکھے مقابلہ کے وقت ثابت قدم رہے، صبر وتحمل سے کام لے، عین معرکۂ قتال میں بھی اللہ کے ذکر سے غافل نہ ہو۔ کما فی قولہ تعالیٰ یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا لَقِیْتُمْ فِئَۃً فَاثْبُتُوْا وَاذْکُرُوا اللّٰہَ کَثِیْرًا لَّعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ، الآیہ۔ عدد اور ساز وسامان کی کثرت پر مغرور نہ ہو، قلت سے گھبرائے نہیں، سوار ہوتے وقت اللہ کی نعمت کو یاد کرے کہ اس نے یہ سامان سفر پیدا فرمایا۔ بلندی پر چڑھتے وقت اللہ کی عظمت کا خیال کرکے اللہ اکبر کہے۔ اور پستی کیطرف اترتے وقت سبحان اللہ کہے کہ اللہ ہر پستی سے پاک ہے۔ فتح کے بعد فخرانہ کہے کہ ہم نے فتح کیا بلکہ اللہ کیطرف منسوب کرے، عیش وطرب کا کوئی سامان ساتھ نہ رکھے۔ بہرحال دیکھنے میں مجاہدین کا لشکر ہے لیکن درپردہ نور السموات والارض کے عاشقوں کا ایک گروہ جارہا ہے۔ کما فی سیرۃ المصطفیٰ ۳/۱۹ تا ۲۲

عن کعب بن مالکؓ ان النبی صلعم خرج یوم الخمیس فی غزوۃ تبوک۔ کسی دن کے سفر کو منحوس سمجھنا اور کسی دن منحوس نہ سمجھنا یہ شرعاً منقول نہیں۔ یہ کفار کی رسم ہے۔ علیؓ کے سامنے جب کسی نے نحوست وغیرہ کے ذکر کیا تو فرمایا لو کان بیدی سیف لاقتلتک، حضور اکرمؐ نحوست وعدم نحوست کی بناء پر سفر وغزوہ کیلئے روز خمیس ای پنجشنبہ کو اختیار کرتے تھے بلکہ بقول تورپشتی وغیرہ یوم الخمیس کو اختیار کرنیکی نکتہ یہ ہے کہ خمیس یعنی لشکر ہے، کیونکہ لشکر پانچ حصہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ یعنی مقدمہ، قلب، میمنہ، میسرہ، اور ساقہ، یعنی آگے دو رمیان دو دایاں وبایاں اور پیچھے رہنے والا حصہ۔ اور عمدہ نام سے فال لینے کا حضورؐ کا طریقہ تھا۔ اب گویا کہ اپنے خمیس ای لشکر کے ذریعہ دشمن کے لشکر پر فتح کیطرف اشارہ ہے۔ یا یہ نکتہ ہو کہ یوم الخمیس مبارک دن ہے اس دن بندہ کے اعمال اللہ کے دربار میں بلند کیا جاتا ہے۔ اب حضورؐ نے یہ پسند کیا کہ ان کے سفر جہاد اس دن بلند ہو اسلئے اس دن سفر کرتے۔ یا یہ کہ یوم الخمیس باعتبار عدد ہفتہ کے کامل دن ہے۔ اس لئے اس کو سفر کیلئے اختیار کرتے تھے۔ کما فی المرقاۃ ۸/۲۲۶ والتعلیق ۳/۲۵۸ والاشعہ ۳/۳۸۹

۹ھ کے غزوہ مونہ میں مسلمان کے فوج تین ہزار تھے۔ امیر لشکر زید بن حارثہؓ کی شہادت کے بعد جعفر بن ابی طالبؓ شہید ہوئے، پھر عبداللہ بن رواحہ شہید ہونیکے بعد مسلمانوں نے خالد بن ولیدؓ کو امیر منتخب کیا ان کے وسیلہ سے مسلمانوں کے تین ہزار فوج نے رومی دو لاکھ لشکر جرار کو شکست دیا۔ اس شکست کے بدلہ لینے کے لئے غسانی حاکم شرحبیل بن عمر نے ایک لشکر جرار فراہم کرکے قیصر روم سے امداد طلب کرنے پر اس نے چالیس ہزار لشکر بھیج کر خود بھی لشکر عظیم لے کر روانہ ہونیکا قصد کیا۔ غرض سرحد شام پر عیسائی فوج کی اجتماع اور قیصر کے مدینہ پر حملہ آور ہونیکی

خبریں مدینہ پہنچنے لگیں، حضورؐ نے اس عیسائی حملہ کو سرحد شام پر روکنا ضروری سمجھا۔ حضورؐ کی اطلاع دینے پر مسلمان اطراف وجوانب سے آآکر مدینہ میں جمع ہونے لگے۔ اس کے اگلے سال خشک سالی رہی تھی اس لئے مالی حالت کمزور تھی لیکن ۹ھ میں فصل وپیداوار اچھی ہوئی تھی بلکہ کاٹنے کیوقت آچکا تھا اس لئے چھوڑکر جانا گراں محسوس ہونے لگے۔ حضورؐ نے چندہ کی اپیل کرنے پر عثمان رضؓ نو سو اونٹ، سو گھوڑے مع ساز وسامان وایک ہزار دینار دیا۔ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے گھر کے تمام اسباب دیئے، حضرت عمر رضؓ نے نصف مال واسباب دیدیا۔ ہر ایک نے بقدر طاقت دیا مدینہ میں تیس ہزار لشکر جمع ہوکر حضورؐ کے ساتھ رجب ۹ھ کو روانہ ہوا۔ یہ حضورؐ کا آخری غزوہ ہے۔ محمد بن مسلمہ کو مدینہ کا عامل اور حضرت علی رضؓ کو اہل وعیال کا محافظ مقرر فرمایا۔ جب لشکر اسلام سرحد شام میں مقام تبوک تک پہونچا تو ہرقل اور غسانی بادشاہ اپنا اپنا لشکر لے کر ڈر کے مارے بھاگے۔ تبوک مدینہ سے چودہ پندرہ منزل کی مسافت پر ہے۔ حضورؐ تبوک میں بیس روز کے قریب قیام فرمایا۔ اسی عرصہ میں ایلاء کا حاکم یحنہ بن رؤبہ اور مقام اذرح کے باشندے اور دومۃ الجندل کے حاکم اکیدر بن عبدالملک وغیرہ جزیہ دینے کی شرط پر حضورؐ سے صلح کرکے تبوک سے واپس آتے ہوئے منافقوں کے مسجد ضرار کو جلادینے کا حکم دیا۔ والتفصیل فی تاریخ الاسلام ۱ج ۲۳۰ تا ۲۳۶

عن جابر رضؓ اذا قدم من سفر اول اللیل :۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سفر سے آنیکے بعد دخول علی اہلہ کا بہترین وقت اول اللیل ہے۔ یہ دوسری حدیث سے معارض ہے حیث قال النبیؐ اذا طال احدکم الغیبۃ فلا یطرق اہلہ لیلا۔ یہاں رات کو دخول علی الاہل سے منع کیا۔ تطبیق یہ کہ رات کو دخول سے جو منع کیا یہ اس صورت میں ہے کہ سفر طویل ہو کما یدل علیہ قولہ اذا طال۔ اور اگر سفر قریب ہو تو حدیث جابر رضؓ میں قدوم اول اللیل کو احسن بتایا۔ یا تو رشتی وقاضی نے کہا کہ دخول اول اللیل سے اول لیل میں اپنی بیوی کے ساتھ خلوت کرکے وطی وغیرہ کے ذریعہ قضاء حاجت کرنا مراد ہے نہ قدوم علی امرأتہ۔ کیونکہ مسافر اپنے اہل سے بعید رہنے کی بناء پر اس شہوت کی غلبائی ہوگی اگر اول لیل میں قضاء حاجت کرلے تو خف بدنہ وسکن نفسہ وطاب نومہ۔ نووی نے کہا کہ اگر سفر قریب ہو کہ رات کو آنیکی توقع ہو یا سفر بعید ہو لیکن اس کے آنیکی خبر مشہور ہو کر اس کی بیوی کو بھی معلوم ہو تو رات کو آنے میں کوئی حرج نہیں ورنہ مکروہ ہے۔ کما فی المرقاۃ ص ۲۲۸ والتعلیق ج ۲ ص ۲۶۴ والاشعۃ ج ۳ ص ۲۹۸

بَابُ الْكِتَابِ اِلَى الْكُفَّارِ وَدُعَائِهِمْ اِلَى الْاِسْلَامِ

کفار کیطرف خط لکھنے اور انکو اسلام کیطرف دعوت دینے کے متعلق باب

کتاب مصدر بمعنی المکاتبۃ، روی انہ لما رجع من الحدیبیۃ سنۃ ۶ھ اراد ان یکتب الی الروم فقیل لہ انہم لا یقرؤن کتابا الا ان یکون مختوما۔ فاتخذ خاتما من فضۃ ونقش فیہ ثلاثۃ اسطر، محمد سطر ورسول سطر وفوقہ اللہ سطر۔ ختم بہ الکتب۔ یہی مہر لگانا سنت ہے لفعل النبیؐ اور قتال کے آگے کفار کو اسلام کی دعوت دینا واجب ہے بغیر دعوت قتال حرام ہے۔ حضورِ اکرمؐ نے قیصر وکسریٰ ونجاشی وغیرہ کیطرف خط روانہ کرکے دعوت دیئے ہیں۔ کما فی الاشعۃ ج ۳ ص ۲۹۹ والمرقاۃ ص ۲۴۰ ج ۲۔ تاریخ طبری ج ۲ ص ۶۴ اور زرقانی ج ۳ ص ۲۳۴

عن ابن عباس رضؓ کتب الی قیصر، قیصر ملک الروم کا لقب ہے کسریٰ ملک الفارس کا لقب اور نجاشی ملک الحبش کے، خاقان ملک الترک کے فرعون قبط کے عزیز ملک المہر کے اور تبع حمیر کا لقب ہے کما فی المرقاۃ۔ ۶ھ رجب کو صلح حدیبیہ کے بعد حدیبیہ سے واپس آکر حضورؐ نے بادشاہوں کے نام دعوت

واقعتہ لم اذکر القاب الملوک ۱۲

۸۶۴

اسلام کے خطوط روانہ کرنیکا قصد فرمایا اور ۶ھ کو روانہ کیا۔ مدارج النبوۃ ج۲ ص۲۹۴ اور اس پر سب متفق ہیں کہ حدیبیہ کے بعد فتح مکہ سے پہلے یہ خطوط روانہ کئے گئے۔ البدایہ والنہایہ ص۲۶۲ ج۴ ابن عباسؓ کی اس حدیث میں جو خط منقول ہے حضورؐ نے یہ خط دحیہ کلبیؓ کو دیکر اُن کو قیصر روم کیطرف روانہ فرمایا۔ قیصر اس وقت فارس پر فتحیابی کے شکریہ میں حمص سے پیدل چل کر بیت المقدس آیا ہوا تھا۔ دحیہ کلبیؓ محرم ۷ھ میں بیت المقدس پہنچے۔ اور امیر بصری کے توسط سے قیصر روم کے دربار میں پہنچ کر آپؐ کا "والا نامہ" پیش کیا۔ فتح الباری ج۱ ص۳۱ اس کے بعد دحیہ کلبیؓ نے توحید و رسالت پر مشتمل ایک تقریر فرمائی۔ بعد ازاں قیصر روم نے حضورؐ کا والا نامہ دحیہ کلبیؓ کے ہاتھ سے لے کر سر اور آنکھوں پر رکھا اور بوسہ دیا اور کھول کر اسکو پڑھا اور کہا کہ سوچ کر آئندہ کل اس کا جواب دوں گا۔ کما فی سیرۃ المصطفےٰ ج۳ ص۲۶۴ عن روض الانف ص۳۵۵ ج۲ پھر قیصر نے اپنے خدام کو حکم دیا کہ حضورؐ کے قوم کے جو لوگ ملک شام میں آئے ہوئے ہوں دریافت احوال کیلئے اُن کو حاضر کیا جائے۔ اتفاق سے ابوسفیان مع جماعت قریش کے بغرض تجارت ملک شام آئے ہوئے تھے، مقام غزہ میں مقیم تھے، ابوسفیان اس وقت مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ ۸ھ میں فتح مکہ کے دن مسلمان ہوا۔ قیصر کے آدمی ابوسفیان کو قیصر کے دربار میں حاضر کیا۔ عظماء روم اور قسیسین اور رہبان سب حاضر تھے قیصر نے جماعت عرب سے پوچھا کہ تم میں سے اس مدعی نبوت کے سب سے زیادہ قریبی رشتہ دار کون ہے۔ ابوسفیان نے کہا کہ میں، قیصر نے کہا کہ تم میرے قریب ہو جاؤ باقی قریشی لوگوں کو اُن کے پیچھے بیٹھنے کا حکم دیا تاکہ حیا تکذیب سے مانع نہ ہو اور قیصر نے کہا کہ میں اُن سے کچھ دریافت کروں گا۔ اگر جھوٹ بولیں تو تم اُن کی تکذیب کر دینا۔ بعد ازاں طویل مکالمہ کا سلسلہ شروع ہوا۔ تقریباً دس سوالوں کے جواب طلب کیا۔ پھر قیصر نے ہر ایک کی حکمت بیان کی، جو بخاری کی ابتداء میں مفصلاً مذکور ہے۔ آخیر میں قیصر نے کہا کہ اگر تمہارے یہ سب جوابات صحیح ہوں تو وہ بلاشبہ نبی ہے اور وہ عنقریب اس جگہ کا مالک ہوگا جہاں میرے یہ دو قدم ہیں۔ یہ نبی جو تم میں ظاہر ہوا یہ میرے گمان کے خلاف ہے۔ مجھے اُن سے ملنے کی بڑی تمنا ہے۔ بعد ازاں آپکے والا نامہ تمام مجمع کو پڑھ کر سنایا۔ خط کا سنانا تھا کہ ایک شور برپا ہوا کہ ابوسفیان وغیرہ کو باہر نکال دیا گیا۔ پھر قیصر نے دومۃ کے بڑے عالم ضغاطر رومی کے پاس حضورؐ کے بارے میں تفصیلی خط لکھا کہ یہ وہی نبی ہے جن کا ہم کو انتظار ہے۔ تم ضرور ان کی تصدیق کرنا، میں بھی تصدیق کرتا ہوں اسکے بعد تمام بطارقہ روم کو جمع کر کے ایک عظیم الشان دربار منعقد کر کے سب دروازے بند کروا دیئے۔ قیصر خود بالاخانہ کے کھڑکی سے سب کو خطاب کیا: یا معشر الروم انی قد جمعتکم لخیر انہ قد اتانی کتاب ہذا الرجل

یدعونی الی دینہ وانہ واللہ للنبی الذی کنا ننتظرہ ونجدہ فی کتبنا فہلموا فلنتبعہ ولنصدقہ فتسلم لنا دنیانا و آخرتنا۔ یہ سنتے ہی تمام بطارقہ چلا اٹھے اور بھاگنے کیلئے دروازہ کیطرف لپکے۔ دروازہ تو بند تھا قیصر نے پھر سب کو بلا کر کہا کہ میں تم کو آزمانا چاہتا تھا۔ تمہاری دینی پختگی دیکھ کر بڑی مسرت ہوئی، پھر سب خوش ہو کر قیصر کو سجدہ کیا۔ پھر قیصر نے دحیہ کلبیؓ کو خفیۃً بلا کر کہا کہ حضور یقیناً نبی مرسل ہونے کے متعلق مجھے خوب علم ہے لیکن خوف ہے کہ اہل روم مجھ کو قتل کر دیں گے۔ تم ضغاطر رومی کے پاس جاؤ۔ وہ مجھ سے اعلم ہیں۔ دحیہؓ کی دعوت پر جب ضغاطر مسلمان ہو گئے اُن کے شاگردوں نے اُن کو شہید کر دیا۔ قیصر نے جو کہا کہ مجھے خوب علم ہے کہ وہ نبی ہیں، ایمان جاننے اور پہچاننے کا نام نہیں بلکہ دل سے ماننے قبول کرنے اور تسلیم کرنیکا نام ہے۔ کما فی سیرۃ المصطفےٰ ص۲۶۲-۲۷۳ ج۳

خط کے ابتداء ہی سے معلوم ہوا کہ آداب مکاتبت میں سے یہ ہے کہ خط کو بسم اللہ اور مکتوب عنہ کے نام سے شروع کرے۔ عبداللہ کے لفظ میں نصاریٰ پر تعریض ہے کہ وہ لوگ عیسےٰ کو خدا مانتے ہیں چونکہ عبدیت کے تعلق خالق

سے ہے اور رسالت کا مخلوق سے۔ اسلئے ہر ایک کا نہیں بلکہ انبیائے کرام عبدیت کا مرتبہ رسالت کے مرتبہ سے مقدم ہے اس لئے عبداللہ کے لفظ کو رسول اللہ پر مقدم کیا جاتا ہے۔ چونکہ اصل بادشاہ صرف اللہ تعالیٰ ہے اسلئے ملک الروم نہیں لکھا بلکہ دعوت میں ملاطفت و نرمی اختیار کرکے عظیم الروم فرمایا۔ کما فی قولہ تعالیٰ فقولا لہ قولاً لیناً۔

فانی ادعوک بداعیۃ الاسلام:۔ داعیۃ بروزن عافیۃ مصدر ہے بمعنی الدعوۃ وہی کلمۃ الشہادۃ

فعلیک اثم الاریسیین۔ نووی نے کہا کہ اس لفظ کے انضباط میں متعدد اقوال ہیں۔ اوّل یائین بعد السین ثانی بیا، واحدہ بعد السین۔ ان دونوں صورتوں میں ہمزہ مفتوحہ را مکسورہ مخففہ ہے۔ سوم بکسر الہمزہ وتشدید الراء ویاء واحدہ بعد السین۔ چہارم اثم الیریسیین بیا مفتوحہ فی اوّل ویائین بعد السین۔ اس کے مراد فلاحون وزراعون ہیں یعنی تمام رعایا کے گناہ تم پر ہوگا کیونکہ سب رعایا تمہارے متبع ہیں۔ کما روی الناس علی دین ملوکہم۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۲۶۵ والمرقاۃ ج۷ ص۳۴۳

وعنہ انہ بعث بکتابہ الی کسریٰ:۔ حضورؐ عبداللہ بن حذافہ سہمیؓ کو یہ خط دے کر کسریٰ کیطرف بھیجا۔ کسریٰ آپکے خط دیکھ کر آگ بگولا ہوگیا، انتہائی خفگی میں خط کو چاک چاک کردیا اور کہا کہ یہ شخص ان پر ایمان لائے کا خط لکھتا ہے؟ حالانکہ یہ شخص میرا غلام ہے۔ عبداللہ بن حذافہؓ نے حضورؐ سے یہ واقعہ بیان کیا حضورؐ نے فرمایا کہ کسریٰ کا ملک ٹکڑے ٹکڑے ہوگیا۔ کسریٰ نے گورنر یمن باذان کو خط لکھا کہ دو قوی آدمی بھیج کر حضورؐ کو گرفتار کرکے لاوے وہ دونوں آدمی جب حضورؐ کے سامنے پہنچے تو خداداد عظمت کی بناء پر تھر تھر کانپنے لگے۔ حضورؐ نے ان دونوں کو اسلام کی دعوت دیکر فرمایا کہ آئندہ کل آنا۔ یہ دونوں اگلے روز حاضر خدمت ہونے پر حضورؐ نے فرمایا آج کے شب فلاں وقت میں اللہ نے کسریٰ پر اسکے بیٹا شیرویہ کو مسلط کردیا۔ شیرویہ نے کسریٰ کو قتل کرڈالا، یہ شب منگل کی رات تھی، دس راتیں جمادی الاولیٰ ۷ھ کی گذر چکی تھیں اور حضورؐ نے ان دونوں سے کہا کہ تم باذان سے یہ سب حال بیان کرو، اور باذان کو کہو کہ میری سلطنت وہاں تک پہونچے گی۔ باذان نے کہا کہ یہ بات بادشاہوں کی سی نہیں۔ اگر قتل کسریٰ کی خبر صحیح ہے تو وہ بلاشبہ نبی ہے۔ اس کی خبر کی تصدیق ہونے پر باذان مع خاندان ورفقا مسلمان ہوگئے۔ کما فی سیرۃ المصطفیٰ ص۳۷۴ ج۲ جس کسریٰ نے خط کو چاک چاک کردیا آپکے نام ابرویز بن ہرمز بن انوشروان قتلہ ابنہ شیرویہ۔ ثم لم یلبث بعد قتلہ الا ستۃ اشہر۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۲۶۷ حضورؐ کی بددعا کیوجہ سے قریبی زمانہ میں ملک فارس ٹکڑے ٹکڑے ہوکر عمرؓ کے زمانہ میں فتح ہوا اسوقت فارس کے بادشاہ یزدجرد بن شہریار بن شیرویہ تھا۔ کما فی المرقاۃ ج۷ ص۳۴۴

والی النجاشی:۔ حضورؐ نے دعوت الی الاسلام پر مشتمل اسی مضمون کے خط عمرو بن امیہ ضمریؓ کے توسط سے اصحمہ نجاشی کے پاس بھی بھیجا۔ عمرو بن امیہ نے ملاطفت کے طور پر اسلام کی دعوت دیتے ہوئے جب یہ خط نجاشی کو دیا تو نجاشی نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ یہ وہ نبی امی ہیں جن کا اہل کتاب انتظار کرتے تھے اور مجھے آپکی نبوت ورسالت کا کامل یقین ہے، پھر آپکے خط کو آنکھوں سے لگایا اور تخت سے اتر کر زمین پر بیٹھ گیا اور اسلام قبول کیا۔ کما فی المرقاۃ ج۷ ص۳۴۲ و سیرۃ المصطفیٰ ج۲ ص۳۷۶

عن عبداللہ بن ابی اوفیؓ لا تتمنوا لقاء العدو۔ ابن بطال نے کہا کہ حکمت نہی یہ ہے کہ لقاء العدو کا انجام فتح ہوگا یا شکست معلوم نہیں۔ اس لئے تمنا کرنے سے منع کیا کما قال ابوبکر الصدیق رضؓ لان اعافی فاشکر احب الی من ان ابتلی فاصبر۔ یا تمنا کرنے میں بظاہر خود پسندی اور اپنے نفس پر توکل کرنا ہوتا ہے اسی لئے منع کیا۔ یا تمنا کی صورت میں بلا طلب کرنا ہوتا ہے اور طلب بلا ممنوع ہے۔ لہٰذا تمنا بھی ممنوع ہے۔ یا تمنا سے حکم نہی اس خاص صورت میں ہے کہ جب قتال خلاف مصلحت ہو یا حصول ضرر کا شک ہو ورنہ قتال میں تو فضیلت و اجر عظیم

عنوان واقعۃ الکتاب الی کسریٰ ۱۲

عنوان واقعۃ الخط الی النجاشی ۱۲

عنوان النہی عن تمنی لقاء العدو ۱۲

ہے۔ مرقاۃ ج۲ ص۳۲۸ والتعلیق ص۲۶۸ والاشعہ ص۴۰۳

عن انسؓ فخرجنا الی خیبر۔ ماہ ذی قعدہ ۶ھ کو حضورؐ چودہ سو صحابہ کرام کو لے کر مدینہ سے عمرہ کیلئے روانہ ہونے کے بعد جب مقام حدیبیہ میں پہونچے تو قریش مکہ نے روک دیا۔ آخر کار چار شرائط پر صلح ہوگئی اس صلح کے بعد راستے مامون ہوگئے لیکن مدینہ پہونچنے کے بعد حضورؐ کو معلوم ہوا کہ بنو النضیر و بنو قریظہ جو مدینہ سے جلا وطن ہو ہو کر خیبر گئے ہوئے ہیں وہ لوگ خیبر کے یہودیوں سے مل کر مدینہ پر حملہ کرکے مسلمانوں کی بیخ کنی کے سامان مکمل کر رہے ہیں، قبیلۂ غطفان کو بھی اس شرط پر اپنا شریک بنالیا کہ ان کو مدینہ کے نصف پیداوار دیدینگے۔ حضورؐ نے یہ تمام حال سن کر محرم ۷ھ میں پندرہ سو صحابہ کرام کو لے کر مدینہ سے خیبر کیجانب کوچ فرمایا۔ خیبر کے قریب جاکر خیبر اور قبیلۂ غطفان کے درمیان مقام رجیع کو لشکر گاہ بنایا، خوف کے مارے غطفان یہود خیبر کے امداد کو نہ جاسکے۔ خیبر میں یہودیوں کے پاس ایک دوسرے کے قریب قریب چھ زبردست قلعے تھے۔ یہودیوں نے پہلے میدان میں نکل کر مبارز طلب کیا، اُن کے سب سے بڑے بہادر مرحب اور یاسر میدان میں آئے۔ مسلمانوں کیطرف سے محمد بن مسلمہ رضؓ مرحب کو اور زبیر بن العوامؓ نے یاسر کو قتل کردیا، تب یہود قلعہ بند ہوگئے لشکر اسلام نے پہلے قلعۂ ناعم پر حملہ کرکے قبضہ کرلیا، پھر قلعہ قموص پر قبضہ کیا۔ اس قلعہ سے صفیہ بنت حیی بن اخطب اور بہت مسلمان کے ہاتھ آئے۔ صفیہ دحیہ کلبیؓ کے حصہ میں آئی، اُن سے حضورؐ نے خرید کر آزاد کرکے اُن کو نکاح کیا۔ قموص کے بعد صعب بن معاذ کا قلعہ ایسا ہی دوسرے قلعہ پر قبضہ ہوتے گئے۔ آخیر میں وطیح وسلالم ان دونوں قلعہ والوں نے اس شرط پر اطاعت قبول کی کہ اُن کی زمین انکے قبضہ میں رکھا جاوے وہ لوگ نصف پیداوار مسلمان کو دینگے۔ یہ شرط عمرؓ کے آخیر خلافت تک رہی۔ خیبر کی اس جنگ میں پندرہ مسلمان شہید ہوئے اور ۹۳ یہودی مارے گئے۔ تاریخ الاسلام ص۲۰۵ ج۱

قولہ فخرجوا الینا بمکاتلہم ومساحیہم۔ مکاتل مکتل کی جمع بڑا ٹھیلا۔ مساحی مساحۃ کی جمع بیلچہ یعنی مسلمانوں کے آنے سے بے خبر ہوکر اسباب زراعت لیکر نکلے اور کہنے لگے کہ ارے محمدؐ! قسم بخدا آئی محمدؐ اور لشکر، ای اتانا محمدؐ۔ ثانی لفظ محمدؐ تاکید کیلئے ہے۔ والخمیس عطف علی قولہ محمدؐ ای ومعہ الجیش وقد مرّ وجہ تسمیتہ بالخمیس۔ کما فی التعلیق ص۲۶۹ ج۴

بَابُ القِتَالِ فِی الجِهَاد

ای فی حث القتال وترغیبہ وثوابہ فی المجاہدۃ مع الکفار۔ کما فی المرقاۃ ص۳۵۲ ج۲ یہاں تین لفظ ہیں جہاد غزوہ اور قتال۔ جہادؔ وجہدؔ لڑائی میں مشقت اُٹھانا اور طاقت خرچ کرنا۔ وغزوہ بمعنی یورش آمدن و سیر کردن بسوئے قتال کفار وغارت کردن ایشاں، وقتال وتقاتل بمعنی کشتن۔ اب قتال فی الجہاد کا قول صحیح ہوا کیونکہ کبھی جہاد بمعنی مشقت اٹھانا تو ہوتا ہے، قتال نہیں ہوتا۔ کما فی الاشعہ ص۴۰۳ ج۳

عن جابرؓ قال رجل للنبیؐ یوم اُحُد۔ جبل اُحد چونکہ دوسرے پہاڑوں سے الگ تنہا ہے اس لئے اُسکو اُحد کہا جاتا ہے۔ کما فی الاشعہ ص۴۰۷ ج۳۔ غزوۂ اُحد کا مختصر واقعہ یہ ہے کہ غزوۂ بدر کے شکست فاش کے بدلہ لینے کیلئے قریش مکہ کے مشورہ کے بعد کافروں کے تین ہزار آدمی جن میں سے سات سو زرہ پوش، دو سو گھوڑے، تین ہزار اونٹ، اور لڑائی پر برانگیختہ کرنے کیلئے پندرہ عورتیں تھیں۔ یہ تین ہزار کے فوج ۵ شوال ۳ھ کو مکہ سے روانہ ہوئے۔ حضرت عباسؓ نے مکہ سے اس کی اطلاع دیئے۔ چنانچہ لشکر کفار چہار شنبہ کو مدینہ پہنچ کر اُحد کے دامن میں پڑاؤ ڈال چکا تھا، بروز جمعہ حضورؐ نے صحابہؓ سے مشورہ کرنے پر اکابر مہاجر و انصار نے مدینہ میں رہ کر مقابلہ کرنے کا مشورہ دیا، لیکن جو نوجوان

غزوۂ بدر میں شریک نہ ہوسکے شوق شہادت کی بنا پر مدینہ سے نکل کر حملہ کرنے پر زور دیا۔ آخر کار گیارہ شوال ۳ھ بروز جمعہ بعد نماز عصر ایک ہزار کی جمعیت کیساتھ حضورؐ مدینہ سے روانہ ہوئے۔ جب اُحد کے قریب پہنچے تو رئیس المنافقین عبداللہ ابن اُبی نے تین سو آدمی لے کر یہ کہہ کر الگ ہوگیا کہ لَوْنَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنٰکُمْ۔ یعنی یہ تو جنگ نہیں اگر جنگ ہوتے تو ہم شریک رہتے۔ اب حضورؐ کیساتھ سات سو صحابی رہ گئے جن میں صرف سو زرہ پوش اور دو گھوڑے تھے۔ اُحد کے قریب پہنچ کر صبح کی نماز پڑھی، نماز کے بعد مدینہ کو سامنے اور اُحد کو پیچھے کی جانب رکھ کر صفوں کو مرتب کیا۔ بروایت بخاری عبداللہ بن جبیرؓ کو اُمیر بنا کر پچاس تیراندازوں کو اُحد کے پیچھے بٹھلا دیا تاکہ کفار پیچھے سے حملہ آور نہ ہوسکے۔ اور حضورؐ نے فرمایا کہ ہم غالب ہوں یا مغلوب، تم یہاں سے نہ ہٹنا۔ قریش کی جانب سے بائیس سردار مبارز ہو کر نکلے۔ سب قتل کئے گئے۔ مسلمانوں کے اس دلیرانہ حملہ سے کفار سراسیمہ ہو کر بھاگنے لگے۔ اُس طرف تیراندازوں نے جب دیکھا کہ فتح ہوگئی اور صحابہ مال غنیمت جمع کرنے لگے تو اُمیر عبداللہ بن جبیرؓ اور دس آدمی کے علاوہ سب نیچے آکر مال غنیمت جمع کرنے میں مشغول ہوگئے۔ جس کے متعلق قرآن میں ہے: مِنْکُمْ مَّنْ یُّرِیْدُ الدُّنْیَا وَمِنْکُمْ مَّنْ یُّرِیْدُ الْاٰخِرَۃَ۔ قال بعض الاقطاب ای منکم من یرید الدنیا للآخرۃ ومنکم من یرید الآخرۃ المحضۃ ہم الثابتون علی المرکز۔ خالد بن ولیدؓ جو اس وقت مشرکین کے میمنہ پر تھے، مرکز کو خالی دیکھ کر اُمیر مع ہمراہیوں کو شہید کر کے پیچھے سے حملہ کر دیا جس سے صحابہ کرام کے پاؤں اُکھڑ گئے، حضورؐ ثابت قدم رہے، عبداللہ بن قمیہ کے حملہ سے حضورؐ کے رخسار مبارک زخمی ہو کر خود کی حلقے رخسار میں گھس گئے۔ آخر کار منجانب اللہ کفار کے دلوں میں خوف و ہراس طاری ہو کر واپس جانے وقت ابوسفیان نے کہا کہ موعدکم بدرٌ للعام القابل۔ کما فی سیرۃ المصطفٰی ص۱۷۰ ج۲

عن جابرؓ الحرب خدعۃ:۔ بفتح الخاء اصح وبضمہا الخار اشہر ہے یعنی جنگ مکر و فریب ہے ای مکر و فریب کردن در جنگ نفع کنندہ تر است از غلبہ آوردن و بسیار جنگ کردن۔ کما فی الاشعۃ ص۴۰۳ ج۴ و اصل الخدع اظہار امر و اضمار خلافہ۔ کما فی الحدیث السابق عن کعب بن مالکؓ لم یکن النبیؐ یرید غزوۃ الا ورّی بغیرہا۔ یعنی ایک غزوہ کا ارادہ کرتے تو دوسرے غزوہ کا توریہ کرتے یعنی ایک جگہ کے غزوہ کا ارادہ ہے تو معاملات و حالات ایسے ظاہر کرتے کہ دوسری جگہ کے غزوہ میں جائیں گے جس سے دشمن کو غافل رکھنا مقصود ہوتا ہے یہ بھی ایک قسم کا خدعہ ہے۔ بقول نوویؒ اگر نقض عہد و نقص امان نہ ہو تو کافروں سے حربی معاملہ میں خدعہ بالاتفاق جائز ہے۔ ابن المنیرؒ نے کہا کہ اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ بہترین جہاد مخادعہ ہے نہ کہ مواجہہ یعنی آمنا سامنا ہونا نہیں وذلک لخطر المواجہۃ وحصول الظفر مع المخادعۃ بغیر خطر۔ کما فی التعلیق ص۲۷۱ ج۳ والمرقاۃ ص۳۵۲ ج۵۔ بقول واقدی حضورؐ نے الحرب خدعۃ کے قول اولاً غزوۂ حنین میں فرمایا جس غزوہ کیلئے حضورؐ نے فتح مکہ ۸ھ کے بعد دس ہزار مدینہ سے آئے ہوئے صحابی اور مکہ سے دو ہزار، مجموعہ بارہ ہزار لے کر یکم شوال ۸ھ تہامہ کی وادیوں سے گذر کر وادی حنین میں پہونچا۔ کما فی تاریخ الاسلام ص۲۱۶

عن انسؓ یستقین الماء ویداوین الجرحیٰ:۔ ای المجروحین۔ نوویؒ نے کہا کہ یہی مداواۃ ای علاج و معالجہ اپنے محارم و ازواج سے کرتی تھی، اگر غیر محرم کی مداواۃ کرنا پڑے تو بغیر مس بشرہ کے کرتی تھی الا فی موضع الحاجۃ۔ ابن الہمام نے کہا کہ مداواۃ و سقی الماء کیلئے بوڑھی عورتوں کو لے جانا مناسب ہے اور مباشرت و ولی کیلئے اماء کو لے جانا مناسب ہے نہ کہ حرّہ کو۔ اور عورت خود قتال نہ کرے لانہ یدل علی ضعف المسلمین الا عند الضرورۃ چنانچہ اُم سلیمؓ جو انسؓ کی ماں ہے، انہوں نے غزوۂ حنین میں قتال کیا۔ حضورؐ نے اُس پر برقرار رکھا۔ کما فی المرقاۃ ص۳۵۲ ج۵ والتعلیق ص۲۷۲ ج۳ والاشعۃ ص۴۰۸ ج۴

عن عبداللہ بن عمرؓ نہی النبیؐ عن قتل النساء والصبیان:۔ ہدایہ میں ہے کہ

عفت ذلک الحی لم خلت عہد ک من ورکہ حنین ۱۲

بحث حضور للنساء فی الغزوۃ

شافعیؒ کے نزدیک مُقعَد اپاہج واعمیٰ وشیخ فانی کو قتل کیا جاویگا کیونکہ اُن کے نزدیک مُبیح قتل کفر ست ودرایشاں کفر متحقق است، فیُقتلوا فی الحرب۔ اور حنفیہ کے نزدیک عورت وصبی وشیخ فانی ومقعد واعمیٰ کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ لانہ علیہ السلام نہیٰ عن قتل النساء والصبیان متفق علیہ۔ نیز حنفیہ کے نزدیک مُبیح قتل مسلمانوں کے مقابلہ میں جنگ کرنا ہے اور مذکورہ اشخاص جنگ نہیں کرسکتے۔ لہٰذا اُن کو قتل نہیں کیا جائیگا ہاں مذکورہ افراد میں سے اگر کوئی جنگ کرتا ہو تو اسکو قتل کیا جاویگا۔ ایسا ہی راہب لوگ اگر جنگ کرے تو قتل کیا جاویگا۔ اور عورت وصبی اگر بادشاہ ہو اور جنگ نہ بھی کرے تاہم قتل کیا جاویگا۔ لان فی قتل الملک کسر شوکتہم۔ **الجواب**: دراصل میدان حرب میں کافروں کو قتل کرنیکا مدار حرب وجنگ ہوگا۔ کیونکہ محل نزاع میدان حرب ہے مدار قتل کفر نہیں کیونکہ کفر تو ہر جگہ میں ہے کون کس کو قتل کرتا ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۴۰۹ والمرقاۃ ج۵ ص۲۵۲

عن الصعب بن جثامہ رض ھُمْ مِنْھُمْ۔ تبییت وبیات کے معنی شبخون مارنا ہے یعنی شبخون آوردہ شود وہجوم کردہ می شود برایشاں در شب از مشرکاں، پس رسیدہ می شوند یعنی قتل کردہ شوند از زناں واطفال ایشان است بسبب اختلاط وعدم امتیاز در تاریکی شب۔ فقال ھُمْ مِنْھُمْ، یعنی حرج نیست در قتل کردن نساء وذراری زیرا کہ ایشاں از مردانِ مشرکاں اند ودر حکم ایشاں اند۔ بظاہر اس حدیث سے قتل نساء وصبیان کا جواز ثابت ہوتا ہے، حالانکہ ابن عمر رض کی حدیث میں ہے کہ نہیٰ النبی ع عن قتل النساء والصبیان، اس حدیث کی بنا پر قتل النساء والصبیان کے حرمت پر اجماع بھی ہے۔ کما فی المرقاۃ۔ لہٰذا صعب ابن جثامہ کی حدیث ابن عمر رض کی حدیث و اجماع کے خلاف ہے۔ اب دفع تعارض کیلئے بعض نے کہا کہ حدیث صعب بن جثامہ رض میں قتل نساء وصبیان کا جواز بتلانا مراد نہیں۔ ورنہ تعارض ہوگا۔ بلکہ نفی اثم مراد ہے جیسا کہ بحالت اضطرار اکل لحم خنزیر کو جائز نہیں بتایا بلکہ فلا اثم، فرمایا۔ یا تاریکی شب وہجوم قتال کیوجہ سے عدم امتیاز کی صورت میں قتل نساء وصبیان کے متعلق لاباس بہ فرمانا مقصود ہے جو حدیث صعب رض میں ہے ورنہ بصورت امتیاز حرمت پر اجماع ہے کما فی حدیث ابن عمر رض۔ مرقاۃ ج۵ ص۲۵۵ اشعۃ ج۴ ص۴۰۹ تعلیق

عن ابن عمر رض انہ ع قطع نخل بنی النضیر وحرّق، ای امر بقطع نخیلہم وتحریقہا۔ مختصراً واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرو بن اُمیہ ضمری نے ۴ھ میں دشمن سمجھ کر قبیلہ بنو عامر کے دو شخص کو سہواً قتل کردیا۔ حالانکہ بنو عامر تو عہد وپیمان کی بنا پر مسلمانوں کے امان میں تھے اسلئے خون بہا ای دیت دینا پڑیگا۔ پھر بنو عامر یہود کے قبیلہ بنو نضیر کا بھی ہم عہد تھا جسکے رو سے بنو نضیر کو دیت کے معاملہ میں مسلمانوں کی امداد کرنا چاہئے۔ اس لئے حضور ص مشورہ کے واسطے بنو نضیر کے محلہ میں خود تشریف لے گئے، معہ ابوبکر رض وعمر رض وعلی رض۔ بنو النضیر نے بظاہر شرکت فی الدیۃ پر آمادگی ظاہر کرکے حضور ص سے کہا کہ آپ دیوار کے سایہ میں بیٹھیں، ہم ذرا مشورہ کرلیں، اُنہوں نے مشورہ کیا کہ یہ بہت اچھا موقع ہے کہ اُن پر اور اُن کے ساتھیوں پر دیوار کے اوپر سے ایک بڑا پتھر ڈال دیا جائے۔ چنانچہ عمرو بن محاس نامی ایک یہودی دیوار کے اوپر اٹھا بھی تھا فوراً اللہ نے بذریعہ وحی حضور ص کو اطلاع دی۔ حضور وہاں سے فوراً اٹھ کر مدینہ آتے ہوئے ان کو خبر دیا کہ دوبارہ عہد وپیمان لکھو۔ انہوں نے جب انکار کیا تب حکم دیا کہ دس روز کے اندر جلاوطن ہوکر دوسری جگہ چلے جاؤ۔ اور حکم دیا کہ سوائے ہتھیار کے اتنے مال واسباب لے جاسکتے ہو جو اونٹوں پر بار ہو۔ یہ غزوہ بنو النضیر کے نام سے مشہور ہے جو ربیع الاول ۴ھ میں واقع ہوا۔ جاتے وقت بنو النضیر نے جہاں تک ہوسکے گھر بار مسمار کرتے گئے۔ بقیہ کو مسمار کرنے اور درخت وغیرہ کو کاٹنے اور جلانے کیلئے حضور ص نے حکم دیا جس پر یہود نے اشکال کیا کہ یہ قطع الاشجار وغیرہ تو افساد ہے آپ تو افساد سے منع کرتے ہیں، تب آیت نازل ہوئی، مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِّيْنَةٍ الآیہ۔ تو اس آیت میں یہود کے اشکال کا جواب

بحث قتل النساء والصبیان مع ذکر الاختلاف فی قتل الاعمیٰ والشیخ ۱۲

بحث دفع التعارض فی قتل النساء والصبیان والنہی عن قتلہم ۱۲

بحث غزوۂ بنی النضیر مع تفسیر الآیۃ ۱۲

تو ہوا کہ یہ سب باذن اللہ ہے۔ پھر بعض مسلمانوں نے یہ سمجھ کر کہ نہ کاٹنا تو جائز ہے آخر میں مسلمان کے کام میں آویگا اس لئے نہ کاٹے، اور بعض نے یہ سمجھ کر کہ یہود کا دل دکھے گا اور قلبی تکلیف ہوگی جو عند الشرع مطلوب ہے اس خیال سے کاٹ دیئے جواب دیا کہ کاٹنا نہ کاٹنا دونوں، مذکورہ دونوں حکمت کی بنا پر صحیح ہے تو ارشاد ہے کہ جو کھجور کے درخت تم نے کاٹ دیئے اسی طرح جو جلا دیئے یا ان کو اُن کی جڑوں پر کھڑا رہنے دیا سو دونوں باتیں خدا ہی کے حکم اور رضا کے موافق ہیں۔ کما فی تفسیر بیان القرآن عن الدر المنثور۔

بقول بعض قطع اشجار وغیرہ جائز نہیں کیونکہ یہ افساد ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک کفار کی ذلت وکسر شوکت کیلئے قطع اشجار واحراق جائز ہے۔ لہٰذہ الآیۃ۔ ولحدیث ابن عمرؓ انہ قطع نخل بنی نضیر وحرق۔ ابن الہمام نے کچھ تفصیل کیا کہ کفار اگر قطع وتحریق کے بغیر مغلوب ہوتو قطع وتحریق جائز ہے اور اگر قطع وتحریق کے بغیر ہی مغلوب ہوکر فتح ظاہر ہوتو قطع وغیرہ مکروہ ہے۔ لانہ افساد فی غیر محل الحاجۃ وما أبیح الا للحاجۃ۔ کما فی المرقاۃ ج۶ ص۳۵۶ واللمعات ص۴۰۹ قیل ان انواع نخل المدینۃ مائۃ وعشرین نوعا۔ شعر کے ترجمہ یہ ہے کہ آسان شد بر بنی لوی آنچہ کرد مقام بویرہ پراگندہ شد۔ بویرہ، بنو نضیر کے خرما درخت کی جگہ ہے۔ کما فی المرقاۃ۔

عن عبد اللہ بن عون انہ اغار علی بنی المصطلق۔ مریسیع ایک چشمہ یا تالاب کا نام ہے کہ جہاں بنی المصطلق سے مقابلہ ہوا اسلئے اس کو غزوۂ مریسیع یا غزوۂ بنی المصطلق کہا جاتا ہے۔ حضورؐ کو خبر پہونچی کہ بنی المصطلق کے سردار حارث بن ابی ضرار نے بہت سی فوج جمع کرکے مسلمانوں پر حملہ کی تیاری کی ہے حضورؐ نے صحابہ کو خروج کا حکم دیا۔ صحابہ فوراً تیار ہوگئے، تیس گھوڑے ہمراہ لے ۲ شعبان ۵ھ دوشنبہ کو روانہ ہوا۔ اس دفعہ مال غنیمت کی طمع میں منافقین بھی شامل ہوا جس وقت بنی المصطلق کے لوگ اپنے جانوروں کو پانی پلا رہے تھے، اُس وقت مسلمانوں نے حملہ کردیا، حملہ کی تاب نہ لاسکے، اُن کے دس آدمی قتل ہوئے، باقی مرد وعورت سب گرفتار کرلئے گئے، غنیمت میں دو ہزار اونٹ، پانچ ہزار بکری حاصل ہوئیں، دوسو گھرانے قید ہوئے جن میں سردار حارث بن ابی ضرار کی بیٹی جویریہ بھی تھیں جو اوّلاً ثابت بن قیسؓ کی حصہ میں آئیں۔ ثابتؓ نے جویریہ کو مکاتبہ بنانے کے بعد حضورؐ بدل کتابت ادا کرکے اپنی زوجیت میں لائے کما فی سیرۃ المصطفیٰ ج۲ ص۲۷۰ آئندہ حدیث سمرہؓ میں جو اُقتلوا شیوخ المشرکین ہے، اس سے شرخ ای صبیان کے مقابلہ میں رجال وشبان مراد ہے، شیخ فانی کو قتل نہیں کیا جائیگا ہاں اگر وہ ایسا ذی رائی ہے کہ اس کی رائی کیمطابق جنگ چل رہی ہے تو اسوقت قتل کیا جائیگا۔ کما فی التعلیق ج۴ ص۲۷

عن ثوبان رضہ انہ علیہ السلام نصب المنجنیق: بفتح المیم وبکسرہا وفتح الجیم، پتھر پھینکنے کے ایک آلہ۔ یہ لفظ فارسی سے معرب ہے، فارسی میں منجنیک کہتے ہیں۔ کما فی الاشعہ ج۳ ص۴۱۴ وغیرہ۔

فتح مکہ ۸ھ کے بعد جو غزوۂ حنین ہوا، حنین سے طائف کیطرف جاتے ہوئے راستہ میں مالک بن عوف کے قلعہ پھر قلعۂ اعظم منہدم کرادیا۔ پھر اہل طائف کو مقابلہ پر آمادہ دیکھ کر حضورؐ اور صحابہ کرام نے طائف کا محاصرہ کرکے منجنیق قائم کیا۔ یہ محاصرہ بیس روز تک رہا۔ حنین میں تو صرف چار مسلمان شہید ہوئے تھے یہاں محاصرہ کے حالت میں بارہ مسلمان شہید ہوئے۔ طائف کی فتح کو حضورؐ نے اس وقت ضروری نہ سمجھ کر وہاں سے مراجعت کرکے مقام جعرانہ میں جاکر اسیران جنگ ومال غنیمت کی تقسیم فرمائی۔ محاصرۂ طائف کیوقت آس پاس کے بہت سے قبائل آآکر مسلمان ہوگئے۔ تاریخ الاسلام ج۱ ص۲۲۷

منجنیق قائم کرنے سے معلوم ہوا کہ جہاد میں کفار کے طریقۂ جنگ اختیار کرنا اور کفار کے ایجاد کردہ آلات

بحث الاختلاف فی قطع الاشجار ۱۲ بحث غزوۂ قریظہ وقتل مقاتلیہم ۱۲ بحث غزوۂ حنین وقتل المشرکین ۱۲ بحث غزوۂ الطائف ۱۲

حرب کا استعمال کرنا بھی جائز ہے جیسا کہ حضورؐ و عمرؓ و عمرو بن العاصؓ نے منجنیق استعمال کیا۔ ایسا ہی زہر آلود تیر و تلوار کا استعمال بھی جائز ہے۔ لیکن تدخین یعنی دھواں کے ذریعہ زہریلا گیس پھیلا دینا جس سے لوگ مر جائیں یہ تدخین صرف اس وقت جائز ہے جب اسکے بغیر دشمن کو مغلوب کرنے کی کوئی اور صورت ہی نہو۔ **الحاصل** کتاب و سنت و شریعت کسی صنعتی و حرفتی ترقی کو منع نہیں کرتی ہے بلکہ اس قسم کی ترقی باجماع امت فرض کفایہ ہے۔ البتہ شریعت کفار کی بے حیائی و شہوانی و نفسانی تہذیب کی سخت مخالف ہے کیونکہ اس سے معاشرہ تباہ ہو کر ملکی تنزل ہوتا ہے۔ کما فی سیرۃ المصطفیٰ ج ۳ ص ۳۴۲ لاستاذنا المحبوب العلامۃ الکاندھلویؒ

بَابُ حُكْمِ الْاُسَرَاءِ

اُسَرَاء بضم الہمزۃ و فتح السین ممدودًا اَسِیر کی جمع بمعنی قیدی۔ اَسْرٌ کے معنی پٹری جو قیدی کو لگاتے ہیں۔

عن ابی ھریرۃ رضؓ عجب اللہ من قوم، یعنی بعض قیدیوں کو زنجیر سے باندھ کر زبردستی دار الاسلام میں داخل کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اُن کو ایمان کی توفیق دیکر جنت میں داخل کرتے ہیں۔ یہاں دخول فی الاسلام کو دخول جنت کے مقام میں رکھا۔ کیونکہ دخول فی الاسلام دخول جنت کیلئے سبب ہے۔ یا مراد یہ کہ جذبہ حق نے اُسکو خالص طور پر گرفتار ہدایت کیطرف کھینچ لیا اور طبیعت کے قعر سے جنت المأوی کی طرف لایا۔ یا وہ مسلمان لوگ مراد جو کفار کے قبضہ میں گرفتار ہو کر آئے پھر بحالت اسلام مرگئے یا قتل کئے گئے، فیحشرون علی تلک الحالۃ ویدخلون الجنۃ۔ اور حقیقت میں تکلیفات شرعیہ بھی زنجیر و بیڑی کے حکم میں ہے کہ بداں سوئے بہشت میکشند۔ کما فی الاشعۃ ص ۴۱۵ ج ۳ والتعلیق ص ۲۷۶ ج ۴

وعنہ غزونا مع النبیؐ ھوازن، قبیلہ ہوازن سے جو غزوہ کرنیکا ذکر ہے اُس سے غزوۂ حنین مراد ہے۔ ۸ھ رمضان کو فتح مکہ کے بعد عرب کے اُن قبائل میں پریشانی پیدا ہوئی جو مسلمان کے حلیف و ہم عہد نہ تھے اُن میں قبیلہ ہوازن و ثقیف بھی تھے، یہ دونوں قبیلہ نہ مسلمان کے حلیف تھے نہ قریش مکہ کے۔ ہوازن کے سردار مالک بن عوف نے مسلمان کے حملہ کے خوف سے تمام قبائل کو مقام اوطاس میں جمع کر لیا جب یہ خبر معتبر ذریعہ سے حضورؐ کو پہونچی تو حضورؐ کے ساتھ فتح مکہ کے لئے مدینہ سے آئے ہوئے دس ہزار، مکہ کے دو ہزار مجموعہ بارہ ہزار کو لے کر یکم شوال ۸ھ کو وادی حنین میں پہنچا، جاتے ہوئے راستہ میں دشمنوں نے کمین گاہوں سے چھپ کر مسلمانوں پر حملہ کر دیا۔ مسلمان کچھ دیر کیلئے منتشر ہو گئے۔ پھر حضورؐ اور عباس رضؓ کی آواز دینے پر سب مسلمان جمع ہو کر اتنے زور سے حملہ کیا کہ کفار بھاگتے ہوئے بہت مارے گئے۔ بالآخر میدان چھوڑ دیا۔ کفار کے بڑے بڑے سردار بہادر مارے گئے۔ اُن کے سردار مالک بن عوف طائف کے طرف بھاگے۔ والتفصیل فی تاریخ الاسلام ص ۲۲۵ ج ۱

عن ابی سعید الخدری رضؓ لما نزلت بنو قریظۃ۔ بقول راجح غزوۂ خندق و احزاب جو شوال ۵ھ میں واقع ہوا جسمیں ابو سفیان نے مشرکین کے دس ہزار آدمی لے کر آئے۔ حضورؐ نے بمشورۂ سلمان فارسی خندق کھودنے کا حکم دیا جو چھ دن میں پورا ہوا۔ آخر کار حضورؐ کی دعا کی برکت سے لشکر کفار پر ایک سخت طوفان مسلط ہو گیا۔ کفار کے تمام خیمے اکھڑ گئے، ہانڈیاں اُلٹ گئیں جس سے لشکر کفار سراسیمہ ہو کر بھاگے۔ بنو قریظہ کا حضورؐ سے پہلے سے معاہدہ تھا جب غزوۂ خندق میں قریش دس ہزار کا لشکر لے کر حملہ آور ہوا۔ تو بنو قریظہ نے عہد توڑ کر قریش کے ساتھ مل گئے۔ جب خندق میں کفار کی شکست ہوئی تو بنو قریظہ قلعہ میں گھس گئے۔ جبریل علیہ السلام کثیر ملائکہ کو لے کر حضورؐ کی خدمت میں آکر فرمایا کہ یا رسول اللہ! بنو قریظہ کی طرف روانہ ہو جائیے۔ حضورؐ تشریف لا کر پچیس روز تک

بنو قریظ کا محاصرہ رکھا۔ بالآخر مجبور ہو کر بنو قریظ اس پر آمادہ ہوئے کہ حضورؐ جو حکم دیں وہ منظور ہے، حضورؐ نے فرمایا کہ تم اس پر راضی نہیں ہو کہ تمہارا فیصلہ تم ہی میں کا ایک شخص کردے۔ بنو قریظ نے کہا کہ سعد بن معاذؓ جو فیصلہ کردے وہ ہمیں منظور ہے۔ سعد بن معاذؓ کے رگ میں غزوۂ خندق کے اندر سخت تکلیف دہ زخم تھا، سواری سے اُترنے کی طاقت بالکل نہ تھی، اس لئے حضورؐ نے اُن کی طرف جا کر اُترنے میں امداد دینے کیلئے فرمایا۔ یہاں "قوموا الی سیدکم" کو قیام مروجہ فی میلاد النبیؐ سے کوئی دور کا بھی تعلق نہیں۔ جس کی تفصیل و تحقیقی بحث باب القیام میں آوے گی انشاء اللہ۔ کما فی سیرۃ المصطفےٰ ص۳۱۴-۳۲۰ ج۲

عن ابی ھریرۃؓ ان تقتل تقتل ذا دم: جب حضورؐ نے پوچھا کہ ماذا عندک ای جیت نزد تو ای ثمامہ، یعنی میرے متعلق تمہارا کیا گمان ہے، تم سے کیا معاملہ کروں۔ تو ثمامہ نے کہا کہ اگر آپ قتل کرینگے تو مستحق قتل کو قتل کرینگے۔ پس مراد یہ کہ ثمامہ نے اپنے جرم کا اقرار بلکہ اعتذار کئے ہیں۔ یا مراد یہ کہ ایسے آدمی کو قتل کریں گے جس کا خون بیکار نہیں جائیگا بلکہ میرے قوم اس خون کے دعویٰ کریں گے جس سے ثمامہ کی ذاتی شرافت ثابت ہوتی ہے۔ کما فی الاشعۃ ج۳ ص۶۱۷۔ پھر اشرف نے کہا کہ ثمامہ نے جو پہلے دن اَنْ تَقْتُلْ کو بعد کے دونوں قسم پر مقدم کیا اس کے بعد کے یوم ثانی و ثالث میں اَنْ تَقْتُلْ کو دونوں قسم کے درمیان میں لائے اس سے ثمامہ کی جودت و ذہانت ثابت ہوتی ہے کیونکہ ثمامہ نے پہلے دن جب حضورؐ کے غضب و غصہ کو دیکھا تو اپنے قتل کے معاملہ کو مقدم کیا تاکہ غصہ کم ہو جاوے پھر جب دیکھا کہ حضورؐ قتل نہیں کر رہے ہیں تو حضورؐ کے احسان و عفو کے امیدوار ہو کر یوم ثانی و ثالث میں ان تنعم کو مقدم کر دیا۔ طیبیؒ نے کہا کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ یوم اول میں ثمامہ پر خوف غالب تھا اس لئے اپنے قتل کے معاملہ کو مقدم کر دیا۔ آخری دن میں اُن پر امید کی شان غالب ہو گئی اس لئے اَنْ تنعم کو مقدم کیا۔ کُلٌّ اٰمَنَ بِمَا فِیْہِ کما قال علیہ السلام اِنْ تُعَذِّبْھُمْ فَاِنَّھُمْ عِبَادُکَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَھُمْ فَاِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ۔ ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ مجرم کیلئے مناسب ہے کہ اوّلاً اپنے گناہ کا اقرار کر کے استغفار کرے، اس لئے قتل کو مقدم کیا پھر عفو طلب کرے اس لئے اسکو مؤخر کیا۔ کما فی المرقاۃ ص۵ ج۸ والتعلیق ص۲۷ ج۴ ثمامہ نے جو غسل کر کے اسلام لایا اس کے متعلق بحث اس کتاب کی جلد اول ص۲۱۰ میں گذر چکی ہے۔ فراجعہ۔

قولہ علیہ السلام اَطْلِقُوا ثُمَامَۃَ: شافعیؒ کے نزدیک کافر پر اس طرح احسان کرنا کہ کسی مال وغیرہ کے بغیر اس کو چھوڑ دینا اگر امام المسلمین مناسب سمجھے تو جائز ہے لقولہ تعالیٰ فی سورۃ محمدؐ اِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً۔ یہاں بغیر مال احسان کرنے اور فدیہ لینے کے درمیان اختیار دیا گیا حضورؐ نے غزوۂ بدر کے بعض اُساریٰ جیسا کہ عاص ابن ابی الربیع پر احسان کئے ہیں، علیٰ ما سیأتی۔ لیکن بقول ابن الہمام حنفیہ و مالک و احمد کے نزدیک کافر کو بغیر مال احسان کر کے چھوڑ دینا جائز نہیں۔ لقولہ تعالیٰ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوْھُمْ وَخُذُوْھُمْ وَاحْصُرُوْھُمْ الآیہ۔ وَقَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ وَلَا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ۔ اس قسم کی تمام آیات میں قتل و اخذ و حصر کا حکم ہے بطور احسان چھوڑنا نہیں۔ **الجواب** امام التفسیر سدی و ابن جریج بلکہ تمام اہل تفسیر و ناقلین آثار اس پر متفق ہیں کہ جس سورۂ براۃ میں اُقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ وغیرہ کے حکم ہے وہ اس سورۂ محمدؐ سے مؤخر ہے کہ جسمیں اِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً کا ذکر ہے بلکہ سورۂ براۃ اس معاملہ میں آخری سورہ ہے۔ اس لئے سورۂ برأت ناسخ ہو کر قبل کے احسان وغیرہ کا معاملہ منسوخ ہے۔ ایسا ہی غزوۂ بدر کے بعض قیدی پر احسان کرنے کا معاملہ بھی بہت سابقہ معاملہ ہے۔ لہٰذا آیت براۃ کے ذریعہ منسوخ ہے۔ کما فی التعلیق ص۲۷ ج۴ والمرقاۃ ص۸ ج۸

محل مراد قولہ ان تقتل تقتل ذا دم ۱۲

محل الاختلاف فی المن علی الکفار ۱۲

قولہ وَاَمَرَہٗ اَنْ یَّعْتَمِرَ، اسلام لانے کے قبل بحالت کفر اگر کوئی نذر کیا ہو تو بقول شافعی اس نذر کے انعقاد اسلام پر موقوف ہو کر بعد الاسلام اس نذر فی الجملہ کو پورا کرنا واجب ہے لانہ علیہ السلام اَمَرَہٗ اَنْ یَّعْتَمِرَ اس اَمر سے وجوب ثابت ہے۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک بحالت کفر اسلامی اعمال کے متعلق کوئی نیت و نذر صحیح ہی نہیں ہے لعدم الاہلیۃ۔ لہٰذا اس نذر کو پورا کرنا واجب نہیں ہاں مستحب ہے۔ **الجواب** الامر فی الحدیث للندب ان کان نذرہٗ قبل الاسلام قد مرّ فی ص۳۶۰ کما فی حاشیۃ النسائی ص۱۲۵ ج۲ قولہ اَصَبْتُ ماخوذ من الصبوۃ المیل الی الجہل۔ صحیح نسخہ میں اَصَبْتُ مہموزًا واقع ہے۔ ففی النہایہ صَبَا فلانٌ اِذا خرج من دین الی دین غیرہ۔ جب کفار مکہ نے ثمامہ سے کہا کہ کیا تم ایک دین سے دوسرے دین کیطرف یا دین حق سے باطل دین کی طرف نکل گیا۔ چنانچہ مشرکین دین اسلام قبول کرنیوالے کو صَابِی کہتے تھے یعنی آبائی شرک کے دین کو چھوڑ کر دوسرا دین قبول کرنیوالا۔ تب ثمامہ نے جواب دیا کہ لَا، یعنی میں صابی نہیں ہوا، دین حق سے دین باطل کے طرف نہیں آیا۔ **اشکال** یہ کہ ثمامہ نے لَا کہہ کر جواب کیسے دیا حالانکہ ایک دین یعنی شرک سے دوسرے دین یعنی اسلام کیطرف خروج تو پایا گیا۔ جواب یہ کہ مشرکین نے جو اَصَبْتَ کہہ کر شرک کے دین حق نے نکل کر اسلام کے دین باطل کی طرف خروج مراد لیا۔ ثمامہ نے لَا کہہ کر شرک کو دین حق اور اسلام کو دین باطل قرار دینے کی نفی کیا۔ مطلق خروج کے نفی نہیں کیا۔ بلکہ حکیمانہ طرز پر جواب دیا کہ حق سے باطل کی طرف نہیں آیا بلکہ باطل جو شرک ہے اسکو چھوڑ کر اسلام جو حق ہے اس کی طرف آیا۔ کما فی المرقاۃ ج۷ ص۴۱۸ والاشعۃ ج۴ ص۳۴۲

عن انس رض فانزل اللہ وَھُوَ الَّذِیْ کَفَّ اَیْدِیَھُمْ عَنْکُمْ۔ اس حدیث میں غَرَّۃٌ بکسر الغین و تشدید الرّاء بمعنی الغفلۃ۔ فاخذہم سَلْمًا بکسر السین وبفتحہا مع سکون اللام بمعنی الصلح یعنی حضورؐ خبردار ہو کر ان کو بطور صلح منقاد و مطیع بنالیا۔ واضح ہو کہ اصول تفسیر کے قواعد کی رُو سے متعدد واقعہ کیطرف اشارہ کرنے کیلئے متعدد شان نزول کے ماتحت جامع طور پر اللہ تعالیٰ ایک آیت نازل کرتا ہے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ وَھُوَ الَّذِیْ کَفَّ اَیْدِیَھُمْ عَنْکُمْ الآیۃ، کے بھی متعدد شان نزول احادیث سے ثابت ہے۔ چنانچہ بیضاوی نے اپنی تفسیر میں لکھا کہ عکرمہ بن ابوجہل پانچسو کے فوج لے کر حدیبیہ کیطرف نکلا حضورؐ نے ایک لشکر دیکر خالد بن ولید رض کو بھیجا۔ خالد رض نے اُن کو شکست دیکر حیطان مکہ میں داخل کر دیا اس کے متعلق آیت مذکورہ کے نزول ہے وہو الملائم۔ لقولہ تعالیٰ ببطن مکۃ۔ لیکن سید معین الدین الصفوی نے کہا کہ یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ خالد بن ولیدؓ تو اس وقت مسلمان بھی نہیں ہوا۔ بلکہ مشرکین کے جاسوس تھے۔ کما فی البخاری وغیرہ۔ بلکہ اس آیت میں سنہ ۶ھ کے صلح حدیبیہ کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ نے جو مسلمانوں کو کفار کے ہاتھ سے اور قتال مکہ سے اور ہتک حرمۃ المسجد الحرام سے بچایا اسکو بیان کرنا ہے۔ اور آیت کا حاصل یہ ہے کہ ببطن مکہ یعنی اُس کے حرم میں جو کفار کا مجمع تھا ان کے ہاتھ اللہ نے روک دیا جو بظاہر خلاف قیاس تھا۔ کیونکہ جب وہ کفار باہر آکر لڑنے کو تیار تھے حرم کے اندر کفار کو اور بھی زیادہ موقع تھا، تاہم اُن کو روک دینا خدائی قدرت کاملہ پر دال ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کو قابو دیکر مسلمانوں کے ہاتھ روک دیئے یعنی جنگ نہونے دی۔ اَبُو قابو دینے کی بابت امام مسلم و ابوداؤد و ترمذی وغیرہم نے یہ نقل کیا کہ اسّی نوجوان ہتھیار بند مکہ کے تنعیم پہاڑ سے حضورؐ پر بمقام حدیبیہ حملہ کے قصد سے آئے آپکی بددعا پر گرفتار کر لئے گئے۔ پھر آپ نے معاف کر دیا۔ صحیح مسلم میں ہے کہ سلمہ بن الاکوع رض نے چند مشرکین کو گرفتار کرنے گئے تھے انکی طرف اس آیت میں اشارہ ہے لکذا فی تفسیر حقانی ص۲۹۴ ج۲ والمرقاۃ ص۹ ج۸ شافعیؒ و احمدؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ مکہ صلحًا فتح ہوا اس لئے مکہ کے مکانات کو بیع و اجارہ جائز ہے۔ خلافًا لابی حنیفۃ رح و مالک و محمد رح ان... کے نزدیک مکہ عنوۃً ای زبردستی کے طور پر فتح ہوا کیونکہ قتال سے روکنا تحقق قتال پر موقوف ہے۔ تفصیلی بحث کتاب ہذا کی جلد دوم ص۴۲۳ میں ہے۔

۱۲

عن قتادۃ رض امر یوم بدر باربعۃ وعشرین رجلا۔ صنادید جمع ہے صنید کی بمعنی العظیم الغالب۔ مقتول تو ستر تھے لیکن اس کنوئیں میں صرف چوبیس سردار ڈالے گئے باقی مقتول کسی اور جگہ پھینکوا دیئے گئے۔ قولہ خبیث مخبث، یہ طوی بمعنی البیر کی صفت ہے، ہر قسم کی مردے اور تمام گندگی یا سردارانِ قریش کے ناپاک مردے لاش اس کنوئیں میں ڈالنے کی وجہ سے اس کنوئیں کو فاسد مفسد کہا گیا۔ چنانچہ ایمان طہارت ہے اور کفر نجاست۔ لقولہ تعالیٰ انما المشرکون نجس۔ اس لئے مشرکوں کے لاشوں کے لئے ایسا ہی فاسد مفسد کنواں مناسب تھا کفر کی جنابت ایمان ہی کے غسل سے زائل ہو سکتی ہے۔ کفر عالم غیب میں حدث اکبر ہے اور ایمان طہارت کبریٰ ہو کر بمنزلہ غسل کے ہے اور کفر کے تمام شعبے یعنی معاصی ذنوب بمنزلہ احداث اصغر کے ہیں۔ اور ایمان کے تمام شعبے یعنی طاعات، طہارت صغریٰ بمنزلہ وضو کے ہیں۔ سیرۃ المصطفیٰ ج ۳ ص ۱۳۲

بحث صنادید قریش جو کو طہارۃ الابدان والاعمال وبحث نجاسۃ الکفر والمعاصی ۱۲

قولہ علیہ السلام ما انتم باسمع لما اقول منہم۔ یہاں سماع موتیٰ کی تحقیق ہے چنانچہ بقول ابن الہمام حضرت عائشہ رض و اکثر مشائخ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ موتیٰ نہیں سنتے ہیں لقولہ تعالیٰ انک لا تسمع الموتیٰ ولا تسمع الصم الدعاء اذا ولوا مدبرین۔ وقولہ تعالیٰ وما انت بمسمع من فی القبور۔ ابن الہمام نے کہا کہ ان آیتوں میں کفار کو موتیٰ سے تشبیہ دی گئی جیسا کہ موتیٰ کو سنانا مشکل ہے ایسا ہی کفار کو بھی، ورنہ تشبیہ صحیح نہ ہوگی تو اس سے سماع موتیٰ کی نفی متحقق ہوتی ہے کما ہو عند عائشہ رض و اکثر مشائخ الاحناف۔ سیرۃ المصطفیٰ ج ۳ ص ۱۳۲ میں ہے کہ جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک میت بھی فی الجملہ سنتا ہے۔ کما فی مدارج النبوۃ ج ۱ ص ۱۳۲ وہکذا معنی فی الجملہ۔ جمہور کی دلیل عن قتادۃ رض عن انس عن ابی طلحۃ رض انہ علیہ السلام قام علی شفۃ البئر التی فیہا صنادید قریش فجعل ینادیہم باسمائہم واسماء آبائہم الی ان قال عمر رض یا رسول اللہ ما تکلم من اجساد لا ارواح لہا فقال النبی علیہ السلام ما انتم باسمع لما اقول منہم الحدیث متفق علیہ صراحۃً سماع موتیٰ ثابت ہے۔ وفی روایۃ ان العبد اذا وضع فی قبرہ وتولی عنہ اصحابہ لیسمع قرع نعالہم اذا اتاہ ملکان، الحدیث۔ معلوم ہوا کہ میت لوگوں کے پاؤں کی آہٹ سنتا ہے۔ وفی روایۃ انہ قال فوالذی نفس محمد بیدہ لا یسلم علیہ احد الا ردّ اللہ علیّ روحی حتی ارد علیہ السلام۔ رواہ الحاکم وصححہ۔ اگر میت نہ سنتے تو سلام کا جواب کیسے دیتے۔ **الجواب** عائشہ رض وغیرہ نے جو دو آیتیں پیش کیں جواب یہ کہ ان میں سماع ای سنانے کی نفی ہے سماع ای سننے کی نفی نہیں ہے۔ چونکہ سماع کسی کے اختیار میں نہیں اس لئے اسماع کی نفی پر سب متفق ہیں۔ اب اختلاف سماع میں ہے تو جس سماع میں اختلاف ہے آیت میں اس کی نفی نہیں اور جس اسماع کی نفی ہے اس میں اختلاف نہیں۔ کما فی تفسیر جاہر القرآن ص ۹۰۲ یا جواب یہ کہ ان آیتوں میں کفار کو مردوں کیساتھ عدم استفادہ میں تشبیہ دی گئی نہ کہ عدم سماع میں۔ مطلب یہ ہے کہ مردے زائر کا کلام سننے کے باوجود فائدہ اٹھا نہیں سکتے۔ ایسا ہی کفار بھی سن تو لیتے ہیں، لیکن اس سے استفادہ نہیں کر سکتے **جواب الجواب**، جمہور صحابہ و تابعین کیطرف سے عائشہ رض و مشائخ حنفیہ کی دلیل کی متعلقہ دونوں آیتوں کے جو دو جواب دیا گیا ان دونوں جوابوں کے رد کیلئے جواب الجواب کے طور پر کہا جاتا ہے کہ جب حضرت عائشہ رض جیسے فہم و ذکاوت و کثرت روایت و خواص در غواص علوم والی صحابیہ ان آیات سے عدم سماع موتیٰ پر استدلال کرتی ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ آیتیں اسماع کے ساتھ ساتھ سماع کی بھی نفی کر رہی ہیں۔ اور تشبیہ عدم استفادہ میں نہیں بلکہ عدم سماع میں ہے۔ نیز سماع اسماع کے مطاوع ہے اس لئے اسماع کی نفی یا اثبات سماع کی نفی و اثبات کو مستلزم ہے ان آیتوں میں جب اسماع کی نفی ہے تو سماع کی بھی نفی ہوگئی۔ **الجواب** جمہور صحابہ و تابعین جو متفق علیہ حدیث سے سماع موتیٰ پر استدلال کئے ہیں اس کا بھی عائشہ رض وغیرہ کی طرف سے جواب دیا گیا کہ حضرت عائشہ رض نے آیت کے مقابلہ میں اس حدیث سے سماع موتیٰ پر استدلال کو رد کیا ہے۔ حیث قالت عائشہ رض کیف یقول النبی ع

ذٰلک واللہ تعالیٰ یقول ما انت بمسمع من فی القبور۔ انک لا تسمع الموتیٰ۔ نیز عائشہ رضؓ نے صحیحین کی روایت میں جو سماع موتی کا ذکر ہے اس کو تسلیم کرتے ہوئے علم پر حمل کئے ہیں ای انما قال علیہ السلام انہم الآن لیعلمون ان ما کنت اقول لہم حق۔ بخاری ص۵۶۷۔ سید الطائفہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے فرمایا کہ جب عائشہ رضؓ اس حدیث میں سماع کی تفسیر علم سے کی ہے تو اس حدیث سے سماع موتی پر استدلال صحیح نہیں۔ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ نیز اس حدیث متفق علیہ کا جواب دیا گیا کہ اس میں جو سماع موتی کا۔ ذکر ہے یہ بطور معجزہ حضورؐ کی خصوصیت ہے۔ اس کو عموم پر حمل کرکے اس سے عموماً سماع موتی ثابت کرنا صحیح نہیں۔ کما فی روح المعانی ج۱۲ ص۵۶ جمہور صحابہ و تابعین کی ثانی دلیل جو "تسمع قرع نعالہم" ہے جواب یہ کہ اس سے بھی عموم احوال و اوقات میں سماع موتی ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ سماع ابتدائے دفن کیساتھ مختص ہے تاکہ حدیث اور آیت میں تعارض نہ ہو۔ فتح القدیر ج۱ ص۴۴۴ جمہور کے دلیل ثالث میں جو حاکم کی روایت اور حاکم کی تصحیح مذکور ہے، علامہ آلوسیؒ نے جواب دیا کہ حاکم تصحیح حدیث کے معاملہ میں متساہل ہیں۔ اس لئے یہ تصحیح قابل اعتبار نہیں۔ کما فی روح المعانی ج۲۱ ص۵۷

یہاں آپ کو فریقین کے مذاہب مع الدلائل والجوابات تو معلوم ہوگیا۔ اب یہاں بعض محققین خاصکر دیوبندی اکابرین کا ایک حکیمانہ عادلانہ تحقیقی مذہب ثالث بھی ہے جس سے آیت و حدیث میں تطبیق بھی ہوجاتی ہے۔ چنانچہ سید محمد آلوسی الحنفیؒ و مولانا گنگوہیؒ و انور شاہ کشمیریؒ و علامہ شبیر احمد العثمانیؒ کے نزدیک ضابطہ کلیہ تو یہ ہے کہ بعد الموت زوال حس کیوجہ سے مردے نہیں سنتے نہ سنا ہی اصل قاعدہ کلیہ ہے لیکن جن بعض احوال میں مردوں کے سننے کی بعض احادیث میں صراحۃً مذکور ہے وہ اپنے احوال و موارد کیساتھ مخصوص ہیں۔ اس سے عموم احوال میں سماع موتی پر استدلال صحیح نہیں۔ اب بعض احوال میں خدا اپنی قدرت کاملہ سے مردے کو سنوا دے سکتا ہے یہی فی الجملہ سماع موتی ہے جو احادیث میں مذکور ہے لیکن عدم سماع جو ضابطہ کلیہ ہے اسکو قرآن میں ذکر کیا۔ فلا تعارض بین القرآن والحدیث کما فی روح المعانی ج۲۱ ص۵۷ ہکذا فی تفسیر جواہر القرآن ص۹۰ و بقی بعد جنایا فی الزوایا ترکتہا مخافۃ الاطناب۔ حضرت عائشہ رضؓ سے بھی رجوع کرنا ثابت ہے (فتح الباری) والاشعہ ج۳ ص۴۲۲۔

عن عمران بن حصین رضؓ قال انی مسلم۔ نیک و بد میں شرکت کی شرط پر اہل عرب کا ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ سے عہد و پیمان کرکے ہم عہد ای حلیف ہوتے تھے۔ جب اسلام کا زمانہ آیا تو تحالف جاہلیت جو موافق حق تھا اس کو برقرار رکھا اور جو خلاف حق تھا اس کو ساقط کردیا۔ وگفت کہ حلیف اسلام بس است۔ کما فی الاشعہ ج۳ ص۴۲۵ یہاں جو کافر فدیہ نے انی مسلم کہا مراد یہ کہ اپنے سابق اسلام کی خبر دیتے ہوئے کہا کہ میں پہلے سے مسلمان ہوں۔ اگر یہی مراد ہو تو بلا بینہ ای بدون دو گواہ کے اس کا دعوی اسلام معتبر نہ ہوگا۔ یا مراد یہ کہ میں بھی مسلمان ہوا ہوں لیکن حضورؐ نے اسکے دعوی اسلام نفاقاً یا اضطراراً ہونیکی وجہ سے قبول نہیں کیا۔ کما فی الاشعہ ج۳ ص۴۲۶

قولہ ففداہ النبیؐ بالرجلین الذی اسروہما ثقیف۔ یعنی اس کافر فدیہ کو حضورؐ نے ان دونوں مسلمان قیدی کے بدلہ میں بطور فدیہ خلاص دیدیا کافر کے ہاتھ میں اگر مسلمان اور مسلمان کے ہاتھ میں کافر اگر مقید و گرفتار ہوئے تو مسلمان قیدی کو چھڑانے کیلئے بطور فدیہ کافر قیدی کو چھوڑ دینا مفاد ات ہے اسکے جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے کہ امام اعظمؒ سے سیر الکبیر کی اظہر روایت کے مطابق ایسا ہی صاحبین و مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مسلمان قیدی کو چھڑا کر لانے کیلئے فدیۃً کافر قیدی کو خلاص دینا جائز ہے۔ کما فی حدیث عمران بن حصین ففداہ النبیؐ بالرجلین الذین اسروہما ثقیف۔ رواہ مسلم۔ ولان فیہ تخلیص المسلم وہو اولی من قتل الکافر والانتفاع بہ۔ ابو یوسفؒ نے

بحث الاحتراز عن المفادات بین الاسارٰی المسلمین بالکفار ۱۲

بحث تحالف الجاہلیۃ فی صدر الاسلام ۱۲

کہا کہ مفادات مذکورہ قبل القسمۃ جائز ہے لابعد القسمۃ۔ یعنی مجاہدین کے درمیان کافر قیدی کو تقسیم کر دینے کے آگے مفادات جائز ہے۔ بعد القسمۃ جائز نہیں۔ محمدؒ نے کہا کہ ہر حال میں جائز ہے۔ امام اعظمؒ کی دوسری روایت کے مطابق جو قدوری و صاحب ھدایہ نے اختیار کیا۔ مفادات ای مسلمان قیدی کو کفار سے چھڑانے کیلئے کافر قیدی کو اپنے ہاتھ سے خلاص دینا جائز نہیں کما فی الہدایہ۔ ولا یفادی بالاساری ای لایعطی الاساری الکفار لیؤخذ منہم اساری المسلمین۔ کیونکہ کافر قیدی کو چھوڑ دینے میں کافروں کو امداد پہونچانا و تقویت دینا ہے۔ کیونکہ وہ کافر قیدی مسلمان سے خلاصی پانے کے بعد مسلمان سے مقابلہ کرے گا۔ اس کے مقابلہ کے شر و ضرر کو دفع کرنا مسلمان قیدی کو چھڑانے کی بہ نسبت اہم ہے اس لئے کہ مسلمان قیدی کو کفار کے ہاتھ میں رکھنے سے اس کیلئے شخصی ابتلا ہے۔ کافر قیدی کو کافر کیطرف لوٹا کر دینے میں جماعت مسلم کیلئے ابتلا ہے۔ اور مالی فدیہ لیکر کافر قیدی کو چھوڑ دینا مشہور مذہب کے مطابق جائز نہیں۔ کیونکہ اس سے بھی اعانۃً تقویت للکفار ہوتی ہے۔ سیر الکبیر میں ہے کہ اگر مسلمانوں کو مال کی حاجت ہو تو جائز ہے جیسا کہ اسیران بدر سے علی حسب الطاقۃ ایک ہزار درہم سے چار ہزار درہم تک فدیہ لے کر چھوڑ دیا گیا۔ کما فی سیرۃ المصطفیٰ ج ۲ ص ۱۱۶ کافر قیدی کو مالی فدیہ کے بغیر احسان کر کے چھوڑ دینا جائز نہیں۔ کما مر ہذا البحث قریبا۔ وہذا اکلہ فی الہدایہ ج ۲ ص ۵۴۷ والمرقاۃ ج ۴ ص ۱۴۸ والتعلیق ج ۴ ص ۲۸۳ تو یہاں مفادات کے متعلق تین صورت ہے۔ کما مر۔ یعنی کافر قیدی کو مسلمان قیدی کے بدلہ میں خلاص دینا۔ یا مالی فدیہ لے کر خلاص دینا یا بغیر فدیہ بطور احسان خلاص دینا چونکہ یہاں امام اعظمؒ کی اظہر روایت جمہور کے موافق ہے تو جواب دیکر ترجیح دینے کی ضرورت نہیں

عن ابن مسعود رضؓ من للصبیۃ: صبی کی جمع صبیۃ ہے یعنی عقبہ نے کہا کہ آپ تو مجھے قتل کر رہے ہیں میرے بچوں کی پرورش کا کون کفیل ہوگا۔ تب حضورؐ نے جواب ارشاد فرمایا اسکے دو احتمال ہو سکتے ہیں اوّل یہ کہ نار کہہ کر ضائع ہو جانا مراد ہے یعنی نار کفیل ہے مراد ضیاع۔ دوم یہ کہ بطور اسلوب حکیم جواب دیا کہ تیرے لئے نار تیار ہے۔ اس کی فکر کر بچوں کے معاملہ چھوڑ دے انکے کفیل وہ اللہ ہے جس نے فرمایا مامن دابۃ الا علی اللہ رزقہا۔ کما فی المرقاۃ ج ۸ ص ۱۶ والتعلیق ج ۴ ص ۲۸۲

عن علی رضؓ خیرہم: یعنی جبریل علیہ السلام نے وحی نازل کرنیکے طور پر کہا کہ آپ اپنے صحابہ کو دو میں سے ایک کا اختیار دیجئے۔ یعنی اسیران بدر کو قتل کرنیکا یا فدیہ لے کر چھوڑ دینے کا۔ لیکن فدیہ لے کر چھوڑنا اس شرط پر موقوف ہے کہ آئندہ سال یعنی غزوہ احد میں بمقدار اسیران بدر ستر صحابی قتل کئے جائیں گے۔ اب صحابہ کرام نے اسیران بدر کے مسلمان ہونیکی غایت رغبت و حرص کی بنا پر، یا اسیران بدر جو صحابہ کے رشتہ دار ہیں اپنے رشتہ داروں پر مہربانی کی بنا پر، یا آئندہ سال اپنے قتل یعنی درجۂ شہادت ملنے کی امید پر فدیہ لے کر چھوڑنے کو اختیار کئے ہیں۔ اب اشکال یہ ہے کہ جب اسیران بدر کو قتل کرنے یا فدیہ لے کر چھوڑنے کے درمیان وحی سماوی کے ذریعہ اختیار دیا گیا۔ کما فی حدیث علی رضؓ۔ تو پھر وجوہات ثلثہ مذکورہ کے بنا پر فدیہ لینے پر عتاب کی آیت کیوں نازل ہوئی۔ حیث قال اللہ تعالیٰ ما کان لنبی ان یکون لہ اسری حتی یثخن فی الارض۔ یعنی بعض صحابی نے جو حضورؐ کو فدیہ لے کر چھوڑنے کا مشورہ دیا یہ بجا ہے۔ کیونکہ نبی کی شان کے لائق نہیں کہ ان کے قیدی (قتل نہ کر) باقی رہیں جبتک وہ زمین میں اچھی طرح کفار کی خونریزی نہ کر لیں۔ پھر فرمایا کہ لولا کتاب من اللہ سبق لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم۔ ایسا ہی احادیث صحاح میں ہے کہ ان اخذ الفداء کان رأیا رأوہ فعوتبوا علیہ۔ بہر حال حدیث علی رضؓ ان آیات و احادیث کے معارض ہے۔ جواب یہ کہ حدیث علی رضؓ میں جس تخییر کا ذکر ہے یہ تخییر امتحان کے طور پر تھا کہ صحابہ کرام اللہ کی مرضی جو قتل کرنا ہے اس کو اختیار کریں یا دنیوی مفاد کو ترجیح دیکر فدیہ قبول کریں۔ جب اس امتحان میں صحابہ فدیہ قبول کر کے اپنے علو شان کیخلاف معاملہ اختیار کیا تب عتاب نازل ہوا۔ ؎ بدم گفتی و خرسندم عفاک اللہ نکو گفتی۔

بحث توجیہ قولہ النار ۔ بحث فی الاحادیث التی ظاہرہا مخالف للقرآن فی عتاب الصحابۃ و نزول العتاب علیہم مع وجود کشف العاقبۃ ۱۲

اب عتاب بطور امتحان اختیار دینے کے باوجود اپنے علوّ شان کے خلاف معاملہ کرنے کی وجہ سے ہے جیسا کہ بطور امتحان ازواج مطہرات کو دین یا دنیا قبول کرنیکا اختیار دیا گیا حیثُ قال اللہ تعالیٰ یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ۔ اِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا وَزِیْنَتَهَا۔ الآیہ۔ دُنیا کو اختیار کرنا مراد نہیں بلکہ امتحان کرنا ہے ایسا ہی یہاں بھی فدیہ کو اختیار کرنا مراد نہیں بلکہ امتحان کے ماتحت مرضی خداوندی جو قتل ہے اسکو اختیار کرنا مراد ہے، اسکے خلاف کرنے پر عتاب نازل ہوا۔ تو بقیہ رہے اصولی جواب دیئے ہیں کہ قرآن وصحیح حدیث کے مقابلہ میں یہ حدیث علی رضؓ قابل استدلال نہیں کیونکہ ترمذی نے اسکو غریب کہا ہے۔ بقول طیبی، غریب صحیح بھی ہوتا ہے لیکن ترمذی جس حدیث کو غریب کہتے ہیں اس سے مراد شاذ ہوتا ہے۔ کما صرح بہ صاحب جامع الاصول، ہکذا فی المرقاۃ ج۵ ص۱۷ والتعلیق ص۴۱ والاشعۃ ص۴۲۹۔ آئندہ حدیث عطیہ میں ضرورۃً عانہ ای موئے زیر ناف کھول کر دیکھے ہیں جو بلوغ کی علامت ہو کر مقاتلیں میں شامل ہوتے ہوئے قابل قتل ہے۔ کیونکہ اگر بلوغ دوسرے علامات احتلام یا مقدار عمر کے متعلق پوچھا جاتا تو بچنے کیلئے وہ لوگ جھوٹ بولتے۔ کما فی المرقاۃ ص۱۸ ج۸ والتعلیق ص۲۸۳ ج۴

بَابُ الْاَمَان

امان اور امن خوف کی ضد ہے۔ یہاں تین قسم کے امان مراد ہو سکتے ہیں یہ کہ کوئی کافر حربی مسلمانوں کے پاس آکر امن طلب کرے اور مسلمانوں کے درمیان رہے۔ یعنی مستأمن اُس کی جان و مال سے تعرض کرنا حرام ہے۔ اور اس شخص کے امان بھی مراد ہو سکتا ہے کہ جس سے لڑائی نہ کرنے کا وعدہ ہوا ہو۔ اور اس شخص کے امان بھی مراد ہو سکتا ہے کہ جو کسی قوم کیجانب سے قاصد بن کر آیا ہو۔ چنانچہ آئندہ حدیث نُعیم وابن مسعود رضؓ میں آویگا۔ کما فی الاشعۃ ص۴۳۳، لفظ امان تینوں صورتوں کو شامل ہے۔ زعم ابن ام علی رضؓ۔ حضرت علی رضؓ ام ہانی کے مادر پدر شریک حقیقی بھائی ہے شفقت و رحمت کے مقتضی پر اس کے ذکر پر اکتفا کیا۔ اور جس رجل کو ام ہانی نے امن دیا وہ حارث بن ہشام ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۲۰ ج۸

بَابُ قِسْمَةِ الْغَنَائِمِ وَالْغُلُوْلِ فِیْهَا

فتاوی ہندیہ میں ہے کہ غازیوں کی قوت سے قتال کرکے کافروں پر زبردستی کرکے کافروں کا جو مال لیا جاتا ہے وہ غنیمت ہے۔ اور فیٔ وہ مال ہے جو کافروں سے بغیر قتال لیا جاوے، کالخراج والجزیۃ غنیمت میں چار خمس تو غانمین ومجاہدین کے لئے ہے۔ ایک خمس بیت المال کیلئے۔ اور فیٔ سے خمس لینا نہیں ہے۔ اور کافروں سے جو ہدیۃً یا تقرّبًا یا خلسۃً یا ہبۃً لیا جاوے وہ غنیمت نہیں ہے وہ آخذ کیلئے خاص ہے۔ وفی المغرب الفیٔ اعم من الغنیمۃ لانہ اسم لکل مال صار للمسلمین من اموال المشرکین۔ کما قال ابوبکر الرازی، الغنیمۃ فیٔ والجزیۃ فیٔ ومال اہل الصلح فیٔ والخراج فیٔ لان ذلک کلہ مما افاء اللہ علی المسلمین من المشرکین۔ اور فقہاء کے نزدیک جس مال کو کافر سے لینا حلال ہے وہ فیٔ ہے کما فی البذل ص۲۳۶ ج۳ والمرقاۃ ص۲۵ ج۸ والتعلیق ص۲۸۴ ج۴ والغلول بضم الغین، خیانت در مال غنیمت ومعنی مطلق خیانت نیز آمدہ۔ کما فی الاشعۃ ص۴۲۴ ج۳

عن ابی قتادۃ رضؓ کانت للمسلمین جولۃ۔ من الجولان مراد ہزیمت ای شکست۔ چنانچہ مختصر واقعہ یہ ہے کہ ۸ھ رمضان میں فتح مکہ بعد حضورؐ کو خبر ملی کہ قبیلہ ہوازن وثقیف نے مسلمانوں سے مقابلہ کیلئے لشکر عظیم جمع کئے ہیں تب مدینہ سے آئے ہوئے دس ہزار صحابی و مکہ کے دو ہزار مجموعہ بارہ ہزار لے کر وادی حُنین کے پیچدہ گزرگاہوں میں نشیب کی طرف اترنے لگے تھے ٹھیک اُس وقت صبح کاذب کی تاریکی میں دشمنوں نے کمین گاہوں سے نکل کر تیراندازی اور

شدید حملے شروع کر دیئے۔ اس اچانک حملہ سے مسلمان منتشر ہو گئے تھے لیکن حضورؐ اور مسلمانوں کی چھوٹی سی ایک جماعت ثابت قدم رہے۔ پھر مسلمانوں نے جمع ہو کر حملہ کر کے دشمنوں کو بھگا دیا۔ کما فی تاریخ الاسلام ص۲۲۶ اس اچانک و چوری کے حملہ سے مسلمان جو کچھ دیر کیلئے منتشر ہو گئے اس انتشار کو بقول تورپشتیؒ صحابی ہزیمت کے لفظ سے تعبیر کرنا نہیں چاہتا ہے اس لئے اُس ہزیمت کو جَوْلَۃ کے لفظ سے تعبیر کیا۔ کیونکہ ہزیمت ای شکست اور جَوْلَۃ بمعنی گھومنا دونوں میں اضطراب وانتشار پایا جاتا ہے۔ نوویؒ نے کہا کہ یہاں ہزیمت بھی بعض الجیوش سے پائی گئی۔ حضورؐ اور ایک طائفہ ڈٹ کر قائم تھا۔ احادیث صحیحہ سے مشہور طور پر ثابت ہے کہ حضورؐ سے کسی بھی مقام حرب میں ہزیمت نہیں پائی گئی تعلیق ص۲۸۵

قولہ مَنْ قَتَلَ قَتِیْلًا فَلَہٗ سَلَبُہٗ، سَلَب بفتح السین واللام مصدر بمعنی المفعول ای المال المسلوب یعنی کفار سے چھینا ہوا مال۔ مراد قتیل بمعنی المقتول کے ثیاب وسلاح ومرکب وغیرہ۔ تعلیق الصبیح ج۴ ص۲۸۹ امام ابوبکر الرازیؒ سے نقل کیا کہ قتال پر برانگیختہ کرنے کیلئے امیر الجیش اگر یہ کہے کہ مَنْ قَتَلَ قَتِیْلًا فَلَہٗ سَلَبُہٗ، تو اس کہنے کی صورت میں تو بالاجماع قاتل کو سلب ملے گا۔ لیکن شافعی واوزاعی ولیث کے نزدیک امیر الجیش مَنْ قَتَلَ الخ کہے یا نہ کہے بہرصورت قاتل کو سَلَب ملیگا۔ کیونکہ حضورؐ نے حدیث ابوقتادہ میں فتویٰ دینے اور قیامت تک کیلئے شریعت کا عام حکم بیان کرنے کے طور پر فرمایا۔ مَنْ قَتَلَ قَتِیْلًا فَلَہٗ سَلَبُہٗ۔ لہٰذا اس حکم عام کی بنا پر قاتل کو سلب ملنا چاہیے۔ امیر کے وہ جملہ کہنے کی شرط حدیث ابوقتادہ میں نہیں ہے۔ اور بقول ابوبکر الرازی حنفیہ ومالک وثوری کے نزدیک امیر الجیش اگر کہے مَنْ قَتَلَ قَتِیْلًا فَلَہٗ سَلَبُہٗ۔ تو اس صورت میں قاتل کو بالاجماع سَلَب ملے گا لیکن اگر نہ کہے تو وہ سَلَب مال غنیمت میں شامل ہوگا۔ اب اختلاف نہ کہنے کی صورت میں ہے۔ یہی محل نزاع ہے۔ لقولہ تعالیٰ واعلموا انما غنمتم من شئی۔ الآیہ یہاں شئی کو نکرہ لاکر عام طور پر کافر سے حاصل کیا ہوا ہر چیز کو غنیمت میں شامل کر کے غانمین کا حق قرار دیا۔ اب سَلَب کو قاتل کیلئے خاص کرنا جائز نہوگا ہاں مذکورہ اجماعی صورت الگ ہے۔ وقولہ تعالیٰ فکلوا مما غنمتم حلالا طیبا۔ سلب بھی بطور غنیمت حاصل کیا ہوا مال میں شامل ہے۔ ایک طویل حدیث میں ہے کہ قتادہ ابوامیہ سے روایت کرتے ہیں کہ ابوامیہ نے کہا کہ ابوعبیدہؓ بن الجراح رضؓ کے ماتحت ہم دابق کے جہاد میں گئے، وہاں حبیب بن مسلم نے صاحب قرص کو قتل کر کے اس کے سَلَب یعنی زبرجد ویاقوت ولولو ودیباج اس سے لے کر ابوعبیدہؓ رضؓ کے پاس آیا۔ ابوعبیدہؓ ان تمام سَلَب کو غنیمت میں شامل کر دینا چاہا تو حبیب نے کہا کہ لاتحرمنی رزقا رزقنیہ اللہ فانہ علیہ السلام جعل السلب للقاتل۔ فقال معاذ بن جبل رضؓ مہلا یا حبیب! الا تسمع قال انما للمرء ما طابت بہ نفس امامہ۔ معلوم ہوا کہ امیر اگر خوشی سے نہ دے اور وہ جملہ نہ کہے تو سَلَب قاتل کو نہیں ملے گا۔ بلکہ غنیمت میں شامل ہوگا۔ وہٰذا احادیث اَحَزّ طویلۃ وفیما نقلنا کفایۃ۔ **الجواب** شافعیؒ وغیرہ... ابوقتادہ رضؓ کی حدیث لائے جواب یہ کہ وہ محل نزاع سے خارج ہے۔ کیونکہ امیر الجیش مَنْ قَتَلَ قَتِیْلًا فَلَہٗ سَلَبُہٗ کہنے کی صورت میں تو بالاجماع قاتل کو سلب ملے گا۔ اس حدیث ابوقتادہ رضؓ میں بھی تو حضورؐ امیر ہو کر وہ جملہ کہا تھا اس لئے قاتل کو سلب ملا۔ کما فی حدیث ابی قتادۃ رضؓ وجلس النبیؐ فقال مَنْ قَتَلَ قَتِیْلًا لہٗ علیہ بینۃ فلہٗ سلبہٗ۔ حضورؐ کے اس قول کی وجہ سے ملا۔ اختلاف نہ کہنے کی صورت میں ہے۔ اور اگر کسی حدیث میں بظاہر نہ کہنے کی صورت میں ملنے کا ذکر ہے تو وہ امیر کے کہنے پر محمول ہوگا جمعا بینہ، وبین حدیث آخر۔ کما فی التعلیق ج۴ ص۲۸۹ والمرقاۃ ج۶ ص۲۶ پھر بقول نوویؒ شافعیؒ ولیث کے نزدیک بغیر بینہ ای دو شاہد کے بغیر قاتل کو سَلَب نہیں دیا جائیگا۔ لحدیث ابی قتادہ رضؓ ولہٗ علیہ بینۃ۔ مالکؒ کے نزدیک بغیر بینہ قاتل جو ایک آدمی ہے اس کے کہنے پر سَلَب دیا جائیگا۔ لانہ علیہ السلام اعطاہ بقول واحد ولم یحلفہ۔ کما فی المرقاۃ ج۶ ص۲۶

ای الاختلاف فی کون السلب للقاتل انہ شئی وجد بقتلہ او علی الامیر ان قال ذلک ۱۲

عن ابن عمرؓ انہ علیہ السلام اسہم للرجل ولفرسہ ثلاثۃ اسہم۔ بذل المجہود ج۴ ص۴۳ میں ہے کہ مجاہد کے مقدار استحقاق میں اختلاف ہے کہ صاحبینؒ و مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ و اسحٰق و ابن عباسؓ و مجاہد و حسن بصری و ابن سیرین و اوزاعی وغیرہم کے نزدیک مجاہد اگر پیدل چلنے والا راجل ہو تو بالاجماع ایک حصہ ہے اور اگر فارس ای گھوڑ سوار ہو تو اس کو تین حصہ ملے گا۔ ایک حصہ فارس کا اور دو حصے اسکے فرس کا۔ کما فی حدیث ابن عمرؓ ان النبی علیہ السلام اسہم للرجل ولفرسہ ثلاثۃ اسہم، سہماً لہٗ و سہمین لفرسہ متفق علیہ۔ وروی عن ابن عمرؓ انہ علیہ السلام اسہم للفارس ثلثۃ اسہم وللراجل سہماً۔ لیکن آئمہ اعظم وزفر کے نزدیک فارس کیلئے ایک حصہ اور اس کے فرس کیلئے ایک حصہ ہے۔ تو فارس کو دو حصہ ملے گا۔ کما فی حدیث مجمع بن جاریۃ الانصاریؓ فقسمت خیبر ای اموال خیبر علی اہل الحدیبیۃ علی ثمانیۃ عشر سہماً فاعطی الفارس (ای مع فرسہ) سہمین (ای سہماً لہٗ و سہماً لفرسہ) و اعطی الراجل سہماً۔ اس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ فارس کے دو سہم میں سے ایک سہم فارس کو دوسرا فرس کو ملے گا۔ کما ہو منقول عن عمرؓ و علیؓ و ابی موسیٰؓ۔ مجمع بن جاریہ کی اس حدیث کے راوی یعقوب بن مجمع کے متعلق یحیٰی بن سعید القطان نے کہا کہ ان یعقوب مجہول لانہ لم یعرف روی عنہ غیر ابنہ۔ جواب یہ کہ یعقوب سے اُن کے بیٹے اور اُن کے ابن الاخ ابراہیم بن اسماعیل اور عبد العزیز بن عُبید وغیرہ نے روایت کیا۔ بلکہ ابن حبان نے یعقوب کو ثقہ بتایا لہٰذا وہ مجہول نہیں۔ پھر یعقوب کا بیٹا مجمع جو راوی ہے اُن کے متعلق شافعیؒ نے کہا کہ لا یُعرفُ۔ جواب یہ کہ بقول حافظ ابن حجرؒ مجمع سے یونس بن محمد و یحیٰی بن حسان و اسماعیل ابن ابی اویس و قعنبی و قتیبہ وغیرہم نے روایت کیا۔ اتنے حضرات کے روایت کے بعد وہ مجہول کیسے ہوگا۔ بلکہ یحیٰی بن القطان و ابن سعد وغیرہ نے مجمع کو ثقہ بتلائے ہیں۔ وقال الحاکم وحدیث المجمع کثیر صحیح الاسناد ومجمع معروف۔ عن ابن عباسؓ انہ علیہ السلام اعطی الفارس سہمین وللراجل سہماً۔ امام ابوبکر رازی نے صحیح سند سے نقل کیا عن نافع عن ابن عمرؓ انہ جعل للفارس سہمین وللراجل سہماً۔ واخرج الواقدی فی المغازی عن الزبیر بن العوام قال شہدت بنی قریظۃ فضرب لی بسہم ولفرسی بسہم۔ وروی ابن مردویہ فی تفسیرہ عن عائشۃؓ اصاب النبی سبایا بنی المصطلق فاخرج الخمس منہا ثم قسم بین المسلمین۔ فاخرج للفارس سہمین وللراجل سہماً۔ **الجواب** انہوں نے جو ابن عمرؓ کی حدیث ذکر کیا بذل ج۴ ص۴۳ میں ہے کہ اس میں جو قسمت کے بیان ہے معلوم نہیں کہ یہ قسمت کب واقع ہوئی قبل خیبر یا بعد خیبر ممکن ہے کہ قبل خیبر واقع ہو کر وہ منسوخ ہو۔ یا جواب یہ کہ اس وقت قسمت غنائم حضورؐ کی رائے پر تھی جس طرح چاہتے تقسیم کرتے۔ جتنا چاہتے دیتے اس وقت کوئی ضابطہ نہ تھا لہٰذا وہ محل نزاع سے خارج ہے۔ یا فارس کی طرح فرس کو بھی ایک حصہ ملنا چاہئے لیکن دوسرا حصہ حضورؐ نے بطور نفل ای عطیہ کے طور پر دیئے ہیں۔ اور بطور نفل زائد حصہ دینا حضورؐ سے ثابت بھی ہے۔ کما روی سلمہ بن الاکوعؓ انہ علیہ السلام اعطاہ فی غزوۃ ذی قرد سہمین۔ سہم الفارس والراجل وکان راجلاً یومئذ اربعۃ اسہم۔ وہذہ الزیادۃ کانت علی وجہ النفل تحریضا لہم علی القتال۔ کما کان ینفل سلب القتیل۔ صاحب ہدایہ نے جواب یا کا انہوں نے ابن عمرؓ کی حدیث لایا اس سے تو معلوم ہوا کہ فارس کو تین حصہ ملے گا۔ لیکن ابن عمرؓ ہی سے مروی ہے انہ علیہ السلام قسم للفارس سہمین وللراجل سہماً۔ جب ابن عمرؓ کی دونوں روایت میں تعارض ہے تو وہ دونوں ساقط ہو کر دلیل ثانی کی حدیث ابن عباسؓ ہی راجح ہوگی کہ جسمیں فارس کو دو سہم سہمٌ لہٗ و سہم لفرسہ دیا گیا۔ بخاریؒ نے اس حدیث کو دو جگہ میں ذکر کیا، اخرج فی باب سہام الفرس انہ علیہ السلام جعل للفرس سہمین ولصاحبہ سہماً۔ ثم اخرج فی المغازی، قسم النبیؐ یوم خیبر للفرس سہمین وللراجل سہماً۔ جواب یہ کہ ان روایات میں للفرس سہمین کے معنی للفرس مع صاحبہ سہمین۔ کیونکہ اسکو راجل کے مقابلہ میں لائے لہٰذا فارس جو راجل کے مقابل ہے اس فارس کو مع فرسہ دو سہم ملنے کا بیان ہے۔ پھر بذل میں ہے کہ عربی کتابت

میں بسا اوقات الف کو حذف کیا جاتا ہے۔ فقولہ للفرس سہمین اصل میں للفارس سہمین تھا۔ کیونکہ راجل کے مقابلہ میں فارس ہی ہونا چاہیے۔ لہٰذا اصل میں للفارس سہمین تھا اور الف کو حذف کر کے کھڑا زبر تھا لیکن راوی نے فارس کو فرس ہی سمجھا۔ اس لئے للفارس سہمین کی جگہ میں للفرس سہمین روایت کرنے لگے۔ وفہم الراوی لیس بحجۃ۔ اب اصل میں جو للفارس تھا اس کے مؤید وہ روایات ہیں کہ جن میں للفارس سہمین کا لفظ ہے کما روی ابن ابی شیبۃ عن ابن عمر انہ علیہ السلام جعل للفارس سہمین وللراجل سہما فہذہ ہی الروایۃ التی رواہا البخاری وغیرہ بلفظ الفرس ورواہا ابن ابی شیبۃ وغیرہ بلفظ الفارس، ثم اخرجہ بسند آخر عن ابن عمر رضہ انہ اسہم للفارس سہمین وللراجل سہما۔ وروی الدارقطنی کان النبی علیہ السلام یقسم للفارس سہمین وللراجل سہما۔ ان صحیح روایات میں للفارس سہمان سے مراد یہ ہے کہ للفارس مع فرسہ سہمان۔ اور جن روایات میں فرس کے لئے دو سہم کا ذکر ہے اُس سے مراد بھی یہی ہے کہ فرس وصاحب فرس کیلئے دو سہم ہے۔ اس باب میں باعتبار مجموع دو متعارض حدیث ہے۔ بعض روایت میں ہے کہ قسم النبی علیہ السلام للفارس سہمین اور بعض میں ہے کہ قسم للفارس ثلثۃ اسہم۔ لیکن اول روایت یعنی سہمین کی روایت قیاس کے موافق ہے۔ اس لئے کہ رجل جہاد کے معاملہ میں اصل ہے اور فرس آلۃ الجہاد ہو کر تابع ہے۔ کیونکہ فرس کے بغیر تنہا رجل سے جہاد کا کام چلتا ہے، تنہا فرس سے نہیں چلتا۔ لہٰذا فرس تابع ہوا، تابع کو سہم کے معاملہ میں اصل پر فضیلت دینا قیاس عقل کے خلاف ہے۔ احادیث میں جب تعارض ہے تو وہ حدیث راجح ہوگی جو قیاس کے موافق ہے۔ کما فی الاصول۔ امام اعظم رحمہ اللہ کی اس بات کو بے ادب غیر مقلد شوکانی نے طعن وتشنیع کے ساتھ مسخ کر کے نقل کر کے کہا کہ وہذہ حجۃ ضعیفۃ وشبہۃ ساقطۃ نصبہا فی مقابلۃ السنۃ الصحیحۃ۔ ؎ عذل الطواہر حول قلب الناتہ ؛ وابو حنیفۃ منہ فی سوداہ۔

ہذا کلہ فی البذل ج۲ ص۴۵ والہدایہ ص۵۵۲ ج۲ والمرقاۃ ج۳ ص۸ والتعلیق ج۲ ص۲۱۱ والاشعۃ متفرقاً۔

عن یزید بن ہرمز قال کتب نجدۃ الحروری ۔ قریہ حروراء کیطرف منسوب ہے، جو کوفہ کا ایک قریہ ہے جو فرقہ خوارج کا محل اجتماع تھا۔ وہاں جمع ہو کر علی رضہ کے خلاف خروج بغاوت کرتا تھا۔ ان خوارج کا رئیس نجدہ تھا۔ کما فی المرقاۃ ج۳ ص۸ والتعلیق ج۲ ص۲۹۳۔

قولہ الا ان یحذیا۔ بصیغۃ المجہول ای یعطیا شیئاً قلیلاً اقل من نصف السہم وقیل اقل من السہم وہو المعتبر۔ خروج النساء فی الغزوہ کی بحث تو تقریباً پچیس بحث قبل گذر چکی ہے۔ فراجعہ۔ یہاں بحث یہ ہے کہ اوزاعی کے نزدیک عورت اور صبی کو غنیمت کا حصہ ملے گا۔ کما فی حدیث حشرج بن زیاد عن جدتہ انہا خرجت مع النبی فی غزوۃ خیبر۔ وفی آخر الحدیث، حتی اذا فتح اللہ علیہ خیبر اسہم لنا کما اسہم للرجال فقلت لہا یا جدۃ وما کان ذلک قالت تمراً۔ رواہ ابو داود۔ لیکن جمہور یعنی حنیفہ وشوافع ومالک وثوری وغیرہ کے نزدیک مملوک وامراۃ وصبی وذمی ومجنون کو غنیمت کے سہم تو نہیں ملے گا ولکن یرضخ لہم علی ما یری الامام۔ کما فی الہدایہ لما روی انہ علیہ السلام کان لا یسہم للنساء والصبیان والعبید ولکن کان یرضخ لہم۔ یعنی انکو مال قلیل دیوے گا۔ ونجدۃ فی روایۃ یزید، کتب ابن عباس رضہ لیس للمراۃ والعبید سہم الا ان یحذیا۔ رواہ مسلم۔ وفی روایۃ فلم یضرب لہن بسہم۔ نیز جہاد تو عبادت ہے، ذمی عبادت کے اہل نہیں اور صبی وامراۃ جہاد جیسی عبادت سے عاجز ہیں۔ لہٰذا ان پر جہاد فرض بھی نہیں۔ اور عبد کو مولی اپنے کام کے لئے جہاد پر قدرت نہیں دے گا، بلکہ روک سکتا ہے لہٰذا ان لوگوں کو سہم الغنیمۃ نہیں ملے گا۔ ہاں... ان کے مرتبہ کے انحطاط کو ظاہر کرتے ہوئے قتال پر برانگیختہ کرنے کیلئے

نعت اعطاء المرأۃ والصبی والعبد وغیرہم من الغنیمۃ مع ترک الاسہام لہم

بطور رفع مال قلیل دیا جاویگا۔ والمکاتب بمنزلۃ العبد لقیام الرق۔ کما فی الہدایہ۔ **الجواب** اور ازاں جو حدیث حشرج بن زیاد سے استدلال کیا جواب یہ کہ بقول حافظ ابن حجرؒ فی التلخیص حشرج رجل مجہول لا یستدل بہ۔ خطابی نے کہا کہ اسنادہٗ ضعیف لا تقوم بہ حجۃ۔ نیز احتمال ہے کہ حضور کا جنبذ میں عورت کو دینا بطور عطیہ کے ہو نہ بطور سہم الغنیمۃ کے۔ اور بطور عطیہ دینے کی بحث سلمہ بن الاکوع سے بحث سابق میں گذر چکی ہے۔ حافظ ابن القیم نے کہا قولہا اسہم لنا کما اسہم للرجال سے اصل عطا میں عورت کو شریک کرنا مراد ہے۔ مقدار میں ایک برابر کے شریک کرنا مراد نہیں یعنی رجال کے برابر نہیں دیا بلکہ کچھ بطور نفل دیئے ہیں۔ چنانچہ فقط خرما دینا اس پر بھی دلالت کرتا ہے۔ کما فی البذل ج۲ ص۲۳۲ والہدایہ ج۲ ص۵۵۵ والمرقاۃ ج۸ ص۳۲

عن سلمۃ بن الاکوع رضہ اعطانی النبیؐ سہمین۔ یہ بحث تو ماضی قریب میں بحث الاختلاف فی سہم الفرس، میں گذر چکی ہے کہ حضورؐ کو اختیار ہے کہ کسی کو تحریضاً علی القتال کچھ حصہ زائد دیوے۔ جیسا کہ یہاں سلمہ کو دو حصہ دیا ایک تو سلمہ راجل ہونے کی وجہ سے اصلی حصہ، دوسرا زائد فارس کا حصہ کما فی المرقاۃ ج۸ ص۳۴ والتعلیق ص۹۴ والتعلیق ج۲ ص۲۹۴۔ حدیث سلمہ میں جس غزوہ کا ذکر ہے اس کو غزوہ ذی قرد کہتے ہیں۔ ذی قرد مدینہ کے قریب ایک چشمہ کا نام ہے۔ تمام علماء سیر کا اتفاق ہے کہ یہ غزوہ ۶ھ حدیبیہ سے پہلے ہوا۔ والتفصیل فی فتح الباری ج۷ ص۳۵۲ وہی ذی قرد حضورؐ کی اونٹنیوں کی چراگاہ تھی۔ عیینہ بن حصن الفزاری یا عبدالرحمن فزاری نے چالیس کفار کو لے کر اس چراگاہ پر حملہ کر کے اونٹوں کو تو لے گیا، اونٹوں کے محافظ ابوذر رضہ کے بیٹے کو قتل کر ڈالا اور ابوذر رضہ کی بیوی کو پکڑ کر لے گئے۔ سلمہ بن الاکوع کو اطلاع ملتے ہی کفار کے تعاقب میں روانہ ہوئے اور ایک ٹیلہ پر کھڑے ہو کر "یا صباحاہ" کے تین نعرے لگائے۔ سلمہ رضہ بڑے تیز رو تھے ایک پانی کے چشمہ پر ان لوگوں کو جا پکڑا، تیر برساتے ہوئے یہ شعر پڑھتے تھے ؎ انا ابن الاکوع ؕ والیوم یوم الرضع۔ یعنی میں الکوع کا بیٹا ہوں اور آج دودھ پینے کے متعلق معلوم ہو نیکا دن ہے کہ کون شریف عورت کا دودھ پیا ہے اور کون کمینی عورت کا۔ یہاں تک تمام اونٹ اور تیس یمنی چادریں ان لوگوں سے چھین لئے۔ حضورؐ پانچسو یا سات سو آدمی لے کر روانہ ہو نیکے آگے چند سوار روانہ فرما چکے تھے، ان سواروں نے پہلے پہنچ کر دو مشرک کو مار ڈالا اور مسلمانوں میں سے محرز بن نضلہ شہید ہوئے، مشرکین شکست کھا کر بھاگ گئے۔ حضورؐ ایک رات ایک دن وہیں مقیم رہ کر صلوٰۃ الخوف پڑھی۔ پانچ دن کے بعد مدینہ واپس ہوئے۔ کما فی سیرۃ المصطفےٰ ج۲ ص۳۲۷ زرقانی ج۳ ص۱۵۳

وعنہ فاخذہا العدوّ۔ یہاں بحث یہ ہے کہ کفار اگر مسلمانوں کے مال پر غلبائی حاصل کرے پھر اپنے دار الحرب میں اس مال کو حفاظت بھی کر لیے ہوں تو غلبائی و حفاظت کر لینا یہ دونوں شرط پائے جانیکی صورت میں شافعیؒ کے نزدیک کفار اس مال کے مالک نہیں ہوں گے۔ کما روی الطحاوی عن عمران بن حصین رضہ ان المشرکین اغاروا علی المدینۃ فذہبوا بناقۃ النبیؐ واسروا امرأۃ الرجل، فلما کانت ذات لیلۃ قامت المرأۃ ورکبت علی ناقۃ النبیؐ وتوجہت الی المدینۃ، فاخذ النبیؐ ناقتہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ غلبائی کے بعد کفار مالک نہیں ہوتے۔ ورنہ حضورؐ اپنی ناقہ کو نہ لیتے۔ لیکن حنیفہ و مالک و احمد کے نزدیک اموال المسلمین پر کفار کی غلبائی و احرازی داراہم کے بعد کفار مالک بن جاتے ہیں۔ لقولہ تعالیٰ للفقراء المہاجرین الآیہ۔ یہاں مہاجرین کو فقراء کر کے نام رکھا۔ اور فقیر وہ ہے جو کسی بھی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ مہاجرین نے ہجرت کے وقت جو مال چھوڑ کر آئے کفار کی غلبائی کے ماتحت کفار اس کے مالک ہو گئے ورنہ مہاجرین کو فقراء کیسے فرمایا۔ اور اگر مہاجرین چھوڑے مال کے مالک رہتے

57

اگرچہ اُس مال تک رسائی نہ ہوتی ہو لیکن اگر ملک رہ جاتے تو فقرا میں شامل نہ ہوتے بلکہ اس ابن السبیل میں شامل ہوتے جو نص الصدقہ میں فقرا پر عطف کیے ہیں۔ روی الدارقطنی مرفوعاً عن ابن عمرؓ انہ علیہ السلام قال من وجد مالہ فی الفیٔ قبل ان یقسم فہولہ وما قسم فلا حق لہ الا بالقسمۃ، اپنا مال فیٔ اے غنیمت میں پانے اور غنیمت میں شمار کرنے سے معلوم ہوا کہ غلبائی و احراز کے بعد کفار مالک ہو گئے تھے والاحادیث کثیرۃ۔ **الجواب** یہاں تو محل نزاع مذکورہ دو شرط کیساتھ مقید ہے یعنی کفار کی غلبائی اور اپنے دارالحرب میں احرازی حفاظت کرنا، شافعیؒ جو حدیث لائے اس میں دارالحرب کے اندر حفاظت کرنے کی شرط نہیں پائی گئی بلکہ راستہ ہی کا معاملہ ہے کہ وہ عورت حضورؐ کی ناقے کر راستہ ہی سے بھاگ گئی تھی۔ کما فی الہدایہ ص۵۸۱/۲ والمرقاۃ ج۳۵/۸ والتعلیق ص۲۹۵/۴

پھر مسلمانوں کے جس مال پر غلبائی و احراز کے بعد کفار مالک ہو گئے تھے اس مال پر پھر اگر مسلمان غالب ہو جاویں تو قبل القسمۃ اصلی مالک کو وہ مال مفت ملے گا اور بعد القسمۃ اصلی مالک اگر چاہے قیمت دیکر لے گا۔ قولہ علیہ السلام ان وجدتہ قبل القسمۃ فہو لک بغیر شیٔ وان وجدتہ بعد القسمۃ فہو لک بالقیمۃ۔ رواہ البیہقی، کما فی الہدایہ اور اگر کوئی عبد مرتد ہو کر کفار کے پاس بھاگ گئے ہوں اور کفار نے پکڑ لیا ہو تو بالاجماع کفار مالک ہو جائیں گے اور اگر مسلمان یا ذمی کے عبد مسلم بھاگ کر دارالحرب میں چلے جانیکے بعد کفار نے پکڑ لیا ہو تو صاحبین و مالک و احمد کے نزدیک مالک ہو جائیں گے۔ کما فی صورۃ الارتداد۔ امام اعظمؒ کے نزدیک کفار مالک نہیں ہونگے کما فی حدیث ابن عمرؓ انہ ابق عبدٌ لابن عمرؓ فلحق بالروم فظہر علیہم المسلمون فردّ خالد بن الولید علی ابن عمر العبد النبیؐ رواہ البخاری۔ قال ابن الملک فیہ دلیل علی ان الکفار لا یملکون عبدًا ابقافاذا اخذوہ وجب ردّہ علی مالکہ۔ **الجواب** صریح و صحیح حدیث کے مقابلہ میں صورۃ الارتداد پر قیاس کرنا غیر معتبر ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۳۴/۸ والتعلیق ص۲۹۵/۴

عن جبیر بن مطعم رضؓ ونحن بمنزلۃ واحدۃ منک۔ بنو عبد مناف میں سے ہونیکی اعتبار سے بمنزلۃ واحدۃ، کہا گیا۔ چنانچہ ہاشم و مطلب و نوفل و عبد شمس، یہ سب عبد مناف کے ابناء ہیں اور عبد مناف حضورؐ کے جد رابع ہیں۔ اور جبیرؓ بنو نوفل میں سے ہے۔ اور عثمانؓ بنو عبد شمس میں سے۔ اور حضورؐ بنو ہاشم میں سے۔ پھر حضورؐ نے فرمایا کہ بنو ہاشم و بنو المطلب شیٔ واحد ای کشیٔ واحد لانہم کانوا متوافقین و متحابین و متعاونین فلم تکن بینہم مخالفۃ فی الجاہلیۃ والاسلام۔ چنانچہ قریش اور بنو کنانہ نے بنو ہاشم اور بنو المطلب پر تحالف کیا تھا۔ کہ جب تک وہ لوگ حضورؐ کو اُن کے سپرد نہیں کرینگے تو ان سے نکاح و بیع و شراء کا معاملہ بند رہے گا۔ کما فی التعلیق ص۲۹۶/۴ والمرقاۃ ج۳۶/۸ آل النبیؐ کے متعلقہ تفصیلی بحث کتاب ہذا ج۳۴۴/۲ میں گذر چکی ہے۔

یہاں کیفیۃ قسمۃ الغنیمۃ کے متعلق بحث کرنیکے قبل غنیمت کے متعلقہ آیت کو سمجھ لینا چاہیے کہ قولہ تعالیٰ واعلموا انما غنمتم من شیٔ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل الآیہ یعنی اس بات کو جان لو کہ جو شیٔ کفار سے بطور غنیمت تم کو حاصل ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ (اسکے کل پانچ) حصے کئے جاویں جن میں سے چار حصے تو غانمین مجاہدین کا حق ہے لانہ علیہ السلام قسمہا بین الغانمین کرسپہ اجماع بھی منعقد ہے۔ اور ایک حصہ (یعنی کل کا پانچواں حصہ) پھر پانچ حصوں پر منقسم ہوگا جن میں سے ایک حصہ تو اللہ کا اور اُن کے رسول کا ہے (یعنی رسول کو دینا گویا کہ اللہ کے حضور میں پیش کرنا ہے) اور ایک حصہ حضورؐ کے قرابت داروں کا ہے اور ایک حصہ یتیموں کا ہے اور ایک حصہ مساکین کا ہے اور ایک حصہ مسافروں کا ہے۔ چونکہ حضورؐ وفات پا چکے اس لیے حضورؐ کا حصہ ساقط ہو گیا اور حضورؐ کے رشتہ داروں کا حصہ بوجہ نصرت قدیمہ کے ہے۔ اور حضورؐ کی وفات کے بعد نصرت باقی نہیں۔ لہٰذا یہ حصہ بھی

بحث الاذان فی العید الاضحیٰ والاذان علیہ الکافر ۱۲ بحث اداء العبد عن مولاہ وکم مقدارہ ۱۲ بحث قسمۃ الغنائم ۱۲

ساقط ہے، پانچ میں سے جب دو ساقط ہوگیا اب یہ خمس تین حصوں پر تقسیم ہوکر ایک حصہ یتامیٰ کو اور ایک حصہ مساکین کو اور ایک ابن السبیل یعنی مسافر کو ملے گا۔ کما فی تفسیر بیان القرآن ج۴ ص۵۷۲ والہدایہ ج۲ ص۵۷۲-۵۷۶

یہ ماقبل کی بحث تو اجتماعی معاملہ تھا اس پر بھی اتفاق ہے کہ حضورؐ کے جن قرابت داروں کو خمس میں سے دینے کا ذکر ہے، اُن قرابت داروں میں خاص طور پر بنو ہاشم اور بنو المطلب شامل ہیں۔ ایسا ہی حضورؐ کی قرابت داروں میں جو فقراء ہیں وہ بھی اصناف ثلثہ یعنی یتامیٰ و مساکین و ابن السبیل میں داخل ہوکر اُن فقراء ذوی قربی النبیؐ کو بھی خمس میں سے دیا جائیگا بلکہ دوسرے مساکین پر فقراء ذوی قربی النبیؐ مقدم ہونگے۔ یہ بھی اجماعی مسئلہ ہے۔

اب محل نزاع یہ ہے کہ حضورؐ کے ذوی القربیٰ میں جو اغنیاء ہیں وہ لوگ اصناف ثلثہ مذکورہ میں داخل ہوکر اُن اغنیاء کو خمس میں سے دیا جاویگا یا نہیں اسمیں اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعی کے نزدیک ذوی قربی النبیؐ میں فقراء کی طرح اغنیاء ذوی القربیٰ کو بھی خمس میں سے ملے گا۔ کما قال الشافعیؒ ویسوی فیہ غنیہم وفقیرہم۔ لقولہ تعالیٰ ولذی القربیٰ من غیر فصل بین الغنی والفقیر۔ یعنی غنی و فقیر کے درمیان فرق کئے بغیر عام طور پر حضورؐ کے ہر رشتہ دار کیلئے خمس میں سے حصہ دینے کو ذکر کیا۔ حنفیہ کے نزدیک حضورؐ کے ذوی القربیٰ یعنی رشتہ داروں میں سے جو اغنیاء ہیں انکو نہیں دیا جاویگا، جو فقراء ہیں صرف ان کو دیا جاویگا۔ کما روی عن ابن عباس رضؓ انّ الخلفاء الاربعۃ الراشدین قسموا الخمس علی ثلثۃ اسہم علی نحو ما قالت الحنفیۃ، وکفیٰ بہم قدوۃً۔ یعنی کسی صحابی کے انکار کے بغیر اجماع سکوتی کے طور پر خلفاء راشدین نے اغنیاء کو دیئے بغیر صرف اصناف ثلثہ مذکورہ پر خمس کی تقسیم کیا۔ **الجواب** آیت میں جو ذوی القربیٰ کا لفظ ہے اس سے تمام لوگوں کے اقرباء یعنی رشتہ دار اگر مراد ہوئے تو لفظ ذوی القربیٰ عام ہوتا لیکن بالاجماع تمام لوگوں کے اقرباء مراد نہیں۔ لہٰذا وہ عام لفظ نہیں ہے بلکہ مجمل لفظ ہے جسکے لئے بیان کی ضرورت ہے۔ چنانچہ خلفاء اربعہ نے جب اغنیاء کو چھوڑ کر فقراء کو دیئے ہیں تو اس سے واضح ہوگیا کہ ذوی قربی النبیؐ میں سے اغنیاء مراد نہیں۔ صرف فقراء مراد ہیں۔ دراصل منشاء نزاع یہ ہے کہ حضورؐ کے ذوی القربیٰ کو جو خمس کا حصہ دیا جاویگا، وہ قرب قرابت کی بناء پر ہے یا قرب نصرت کی بناء پر ہے۔ یعنی تعلق قرابت پر یا تعلق نصرت پر، شافعیؒ کے نزدیک قرب قرابت کی بناء پر دیا جاویگا۔ قرب قرابت ذوی القربیٰ کے غنی و فقیر ہر ایک سے ہے لہٰذا ہر ایک کو دیا جاویگا۔ حنفیہ کے نزدیک قرب نصرۃ کی بناء پر دیا جاویگا۔ وانّما اشار النبیؐ فقال انہم لن یزالوا معی، ہکذا فی الجاہلیۃ والاسلام۔ وشبک بین اصابعہ، رواہ ابوداؤد والنسائی۔ دلّ علیٰ انّ المراد فی قولہ تعالیٰ ولذی القربیٰ۔ قرب النصرۃ لا قرب القرابۃ لکنہ انتہت النصرۃ فانتہی الاعطاء۔ کما فی الہدایہ ج۲ ص۵۷۶ وحاشیتہ والمرقاۃ ج۴ ص۳۴۳ والتعلیق ج۴ ص۲۹۶ نیز اس حدیث جبیر میں جو خمس میں سے بنو المطلب کو دینے و بنو عبد شمس کو نہ دینے کا ذکر ہے یہ نصرت و عدم نصرۃ کیوجہ سے ہے ورنہ قرابت تو دونوں سے ایک برابر ہے۔ معلوم ہوا کہ قرابت دینے کیوجہ نہیں ہے، بلکہ نصرۃ ہی وجہ ہے۔ وقد مرّ ذکر نصرۃ بنی المطلب فی ذکر التحالف۔ کما فی التعلیق ج۴ ص۲۹۷

عن ابی ہریرۃ رضؓ ایّما قریۃٍ اتیتموہا۔ اس حدیث میں جو دو قسم کے قریہ کا ذکر ہے طیبی و قاضی وغیرہ نے اس کے دو مراد بتائے ہیں۔ اوّل یہ کہ یہاں وہ قریہ مراد ہے جسکو مسلمانوں کے لشکر نے گھوڑا اونٹ دوڑائے اور قتل و قتال کئے بغیر حاصل کئے ہوں۔ یعنی اہل قریہ نے خالی کر دیئے ہوں یا صلح کرلئے ہوں تو وہ قریہ بطور فئی حاصل ہوا ہو اور مال فئی خارجین للقتال کے لئے خاص نہیں ہے بلکہ وہ فئی مسلمانوں کے تمام لشکر کے درمیان مشترک ہوگا وہ قتال کیلئے نکلا ہو یا نہ ہو۔ حیث قال النبیؐ فہمکم فیہا، تمام لشکر کے حصہ بتایا۔ شافعیؒ کے نزدیک

بحث ہل یعطی الاغنیاء من ذوی القربیٰ من الخمس او یعطی الفقراء منہم

بحث الصرف فی الفئی مع ذکر الاختلاف فی خمس الفئی ۱۲

مال فئی سے بھی خمس نکالا جاویگا قیاساً علی الغنیمۃ۔ جیسا کہ سب کے نزدیک غنیمت سے خمس نکالا جاتا ہے۔ لیکن عند جمیع الائمہ سوی الشافعیؒ لاخمس فی الفئی لحدیث ابی بریرۃ رضؓ فسہمکم فیہا۔ یہاں خمس کا ذکر نہیں جیسا کہ آئندہ غنیمت کے متعلق حملہ میں ہے۔ **الجواب** فئی تو وہ مال ہے جو بلا قتال حاصل ہوا ہو اور غنیمت وہ مال ہے جو قتال کرکے کفار سے زبردستی کے طور پر حاصل ہوا ہو۔ لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔ نیز صحیح وصریح حدیث کے مقابلہ میں قیاس غیر معتبر ہے۔ اور دوسرا قریہ وہ مراد ہے جسکو جیش المسلمین نے زبردستی کے طور پر حاصل کیا ہو تو یہ غنیمت میں شمار ہوکر اس سے خمس نکالا جاوے گا۔ دوم یہ کہ اول قریہ سے وہ مراد ہے جسکو حاصل کرتے وقت حضورؐ بہ نفس نفیس شریک وحاضر تھے۔ وقسمتم الغنائم بانفسکم فسہمکم فی تلک الغنائم۔ اور دوسرے قریہ سے وہ مراد ہے جسکو فتح کرتے وقت حضورؐ بھی حاضر تھے اس صورت میں غنیمت سے خمس نکالا جاوے گا۔ باقی غانمین کیلئے ہوگا۔ اول مراد میں اول جملہ سے مال فئی مراد ہے ثانی جملہ سے غنیمت مراد ہے۔ دوم کی صورت میں دونوں جملہ سے مال غنیمت مراد ہے باقی حضورؐ حاضر ہونے نہ ہونے کا فرق ہے۔ کما فی المرقاۃ ج۴ ص۳۰۷ والتعلیق ج۴ ص۲۹۷۔

عن ابن عمر رضؓ فنأکلہ ولا نرفعہ۔ یعنی قسمت کیلئے حضورؐ کے دربار میں اٹھا کر نہیں لے جاتے، یا مراد یہ کہ چونکہ پہلے سے حضورؐ کی جانب سے اذن ہے اس لئے طلب اذن کیلئے اٹھا کر حضورؐ کے پاس نہیں لے جاتے، یا مراد یہ کہ بطور ذخیرہ جمع کرکے نہیں رکھتے۔ مجاہدین جب تک دار الحرب میں ہو تو طعام الغنیمۃ لقدر الحاجۃ قبل القسمۃ کھانا بالاتفاق جائز ہے۔ کما فی المرقاۃ ج۴ ص۳۴۲ والتفصیل فی الہدایہ ج۲ ص۵۶۹ فراجعہ۔

عن حبیب بن مسلمۃ رضؓ نفل الربع فی البدأۃ: قاضی عیاض نے کہا کہ بعض الجیوش کی زیادتی مشقت ومزید سعی ودخول فی الخطر کو دیکھ کر امام جو خاص زیادۃ دیتے ہیں اس کو نفل کہا جاتا ہے۔ والتنفیل اعطاء النفل۔ معنی یہ ہے کہ تنفیل کرد ربع را در ابتداء غزوہ۔ وتنفیل کرد ثلث را در وقت رجوع عن الغزوہ جسکی صورت یہ ہے کہ پورے لشکر میں سے ایک طائفہ دشمن کیطرف آگے پہنچ کر دشمن پر حملہ کرکے جو غنیمت حاصل کرے اس میں سے اس طائفہ کو ایک ربع بطور نفل دیوے اور بقیہ ثلثہ ارباع بقیہ تمام لشکر کو دیوے۔ اور پورا لشکر غزوہ سے رجوع کرتے وقت لشکر کا ایک طائفہ دشمن کیطرف لوٹ کر حملہ کرکے جو غنیمت حاصل کرے اس میں سے ثلث اس طائفہ کو بطور نفل دیکر باقیہ دو ثلث پورے لشکر میں تقسیم کرے۔ چونکہ غزوہ سے فارغ ہوکر لوٹتے وقت ایک طائفہ کے مرۃ ثانیۃ لوٹ کر حملہ کرنے میں مشقت زیادہ ہے اور تمام لشکر کے امداد ملنے کی بھی امید نہیں ہے اس لئے رجعت کی صورت میں کچھ حصہ زیادہ دیا گیا۔ یعنی ثلث، بخلاف البدأۃ فانہ یصل مدد جمیع الجیوش الیہم فاعطی الربع۔ اس کے متصل بعد کی حدیث سے معلوم ہوا کہ ربع وثلث دینا اخراج الخمس کے بعد ہوگا۔ مالکؒ کے نزدیک بطور نفل ای عطیہ کے طور پر دینا مکروہ ہے۔ کیونکہ غنیمت سب کا حق ہے۔ احمدؒ واسحقؒ کے نزدیک خمس نکالنے کے بعد بقیہ اخماس اربعہ جو غانمین کا حق ہے اس سے نفل دیا جائیگا کما فی حدیث حبیب بن مسلمۃ رضؓ کان النبیؐ ینفل الربع بعد الخمس ابو ثور کے نزدیک یعطی النفل من اصل الغنیمۃ کالسلب۔ شافعیؒ وسعید بن المسیب رضؓ کے نزدیک خمس جو حضورؐ کا حصہ ہے اس سے نفل دیا جاوے۔ بہرحال جمہور کے نزدیک نفل دینا بلا کراہت جائز ہے۔ لحدیث حبیب بن مسلمۃ رضؓ کان النبیؐ ینفل الربع، الحدیث، **الجواب** صحیح وصریح حدیث کے مقابلہ میں مالکؒ کا قیاس غیر معتبر ہے اور شافعیؒ نے جو خمس النبیؐ سے نفل دینے کو کہا اس سے لفظ حدیث بعد الخمس بیکار ہوجاتا ہے۔ لہٰذا شافعیؒ کا قول ہی غیر معتبر ہے۔ کما فی المرقاۃ ج۴ ص۳۴۹۔ خاص کر حنفیہ کے مذہب کے متعلق ہدایہ ج۲ ص۵۷۸ میں ہے کہ لا بأس ان ینفل

عن اکل طعام الغنیمۃ قبل القسمۃ لقدر الحاجۃ ۱۲

عن الربع والثلث فی البدأۃ والرجعۃ مع ذکر الاختلاف فی اعطاء النفل ۱۲

کما فی المبسوط بأن ینفل الامام فی حال القتال۔ کما یقول الامام قد جعلت لکم الربع بعد الخمس ای بعد رفع الخمس، لان التخریض مندوب الیہ لقولہ تعالیٰ یا ایہا النبی حرض المؤمنین علی القتال الخ۔ کما فی الہدایہ وحاشیتہ ص۵۷۵ عن ابی موسی الاشعری رض الا اصحاب سفینتنا جعفرا واصحابہ ہجرت حبشہ کا مختصر واقعہ یہ ہے کہ اسلام کی روز افزوں ترقی پر مشرکین مکہ جب متفقہ طور پر ایذائے مسلمین پر آمادہ ہوگئے تو شہ رجب میں حضورؐ نے ہجرت اولیٰ بجانب حبشہ کی اجازت دیئے ہیں کہ جسکے بعد گیارہ مرد پانچ عورتوں نے ساحل جدہ سے کشتی پر سوار ہوکر حبشہ گئے ہیں۔ اب مشرکین مکہ کا ظلم اور بھی حد سے بڑھ گیا اس لئے حضورؐ نے دوبارہ حبشہ کی طرف ہجرت کی اجازت دی۔ اس ہجرت ثانیہ میں پچاسی مرد اور سترہ عورتیں تھیں، اصل واقعہ یہ ہے کہ ابوموسی اشعری رض یمن کے باشندہ ہیں۔ ابتداء بعثت میں مکہ آکر مسلمان ہوکر یمن واپس گئے۔ جب حضرت جعفر رض وغیرہ کا ہجرت کرکے حبشہ آنا معلوم ہوا چونکہ حبشہ یمن کے قریب ہے، اس لئے ابوموسی یمن سے ہجرت کرکے حبشہ آکر مقیم رہے، پھر حضرت جعفر رض کیساتھ ۷ھ میں مدینہ آگئے۔ مشرکین نے اپنا وفد بھیج کر مسلمانوں کو حبشہ سے پکڑ کر لانا چاہا۔ لیکن شاہ حبشہ حضرت جعفر رض کی تقریر دلپذیر سن کر مسلمانوں کو نکال دینے سے انکار کردیا بلکہ آرام سے رہنے کا حکم دیا۔ والتفصیل فی سیرۃ المصطفیٰ ص۲۰۵، ۲۱۷ ج۱ قولہ الا، بقول طیبیؒ یہ ابد کے لفظ سے استثناء ہے وقولہ جعفرا، اصحابہ کے عطف بیان ہے، حضرت جعفر بن ابی طالب رض اور انکے ساتھی دوسرے صحابہ کرام نے حضورؐ کی ہجرت الی المدینہ اور دین کی قوۃ کی خبر سن کر کشتی پر سوار ہوکر اتفاقاً مدینہ میں اس وقت آئے جب ۷ھ میں خیبر فتح ہوا، انہوں نے آنے پر حضورؐ خوش ہوکر حاضرین حدیبیہ وحاضرین فتح خیبر کیساتھ حبشہ سے آنیوالوں کیلئے بھی (غنیمت سے) حصہ دیئے ہیں

مجاہدین کی امداد کیلئے اگر خارجی طور پر کوئی امدادی لشکر پہونچے تو اس امدادی لشکر کو غنیمت سے حصہ دینے کے وقت کے متعلق جو اختلاف ہے اُس کے متعلقہ ایک اصول یعنی قاعدہ کلیہ ہدایہ وغیرہ میں ہے کہ مال غنیمت پر غانمین کے ملک اس مال کو دارالاسلام میں لاکر حفاظت کرنیکے قبل حنفیہ کے نزدیک ثابت نہوگا اور شافعیؒ کے نزدیک قبل الاحراز بدارالاسلام غانمین کا ملک ثابت ہوجاوے گا۔ کیونکہ اثبات ید کے ذریعہ جو استیلاء یعنی غلبائی ہوتی ہے وہ استیلاء غانمین کے ملک کے سبب ہے۔ اب کافروں کے مال مباح پر وہ استیلاء جب دارالحرب میں متحقق ہوگیا۔ لہٰذا مال غنیمت دارالحرب میں رہنے کیوقت غانمین کا مملوک ہے اس لئے شافعیؒ کے نزدیک قبل الاحراز بدارالاسلام دارالحرب ہی کے اندر مال غنیمت کو غانمین کے درمیان تقسیم کردینا جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جو قبل الاحراز بدار الاسلام غانمین کا ملک ثابت نہوگا اس کی دلیل انہ علیہ السلام نہی عن بیع الغنیمۃ فی دارالحرب۔ قسمۃ بھی معنے بیع لہٰذا دارالحرب میں جیسا کہ بیع ممنوع ہے قسمۃ بھی ممنوع ہوگا۔ **الجواب**، حدیث کے مقابلہ میں قیاس غیر معتبر ہے، شافعیؒ کیساتھ قسمۃ کیطرح بیع میں بھی اختلاف ہے کما فی الہدایہ ص۵۴۲ ج۲

پھر مجاہدین کیلئے خارجی امدادی لشکر غنیمت کو جمع کرکے آگے لڑائی ختم ہونیکے بعد پہونچے تو شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق وہ مددای امدادی لشکر غنیمت میں اُن مجاہدین کے ساتھ شریک نہوں گے، یعنی اُن کو غنیمت سے حصہ نہیں ملے گا کما فی البخاری عن ابی ہریرۃ رض بعث النبی ﷺ ابانا رض علی سریۃ، قبل نجد فقدم ابان رض واصحابہ علی النبی ﷺ بخیبر بعد ما افتتحہا ولم یقسم لہم۔ یعنی حضرت ابان رض وغیرہ کو تقسیم کرکے حصہ نہیں دیا لیکن حنفیہ کے نزدیک اخراج الغنیمۃ الی دارالاسلام کے آگے امدادی لشکر اگر دارالحرب میں جاکر مجاہدین سے لاحق ہوجاوے تو وہ امدادی لشکر مجاہدین کیساتھ غنیمت میں شریک ہونگے چنانچہ یہ اختلاف بھی اصل مذکور پر متفرع ہے۔

اس اصل یعنی قاعدہ کلیہ میں مدللاً بتایا گیا کہ احراز بدار الاسلام کے قبل غانمین کا ملک ثابت نہیں ہوتا ہے لہٰذا قبل اخراج الغنیمۃ الی دار الاسلام امدادی لشکر ای غنیمت میں غانمین کے ساتھ شریک ہوئے تو غانمین کے حصوں کو غنیمت میں شریک ہونا نہیں ہوا کیونکہ احراز بدار الاسلام کے آگے تو غانمین کا ملک ہی ثابت نہیں ہوا۔ **الجواب** شافعیؒ جو حدیث لائے جواب یہ کہ خیبر تو فتح کرتے ہی دار الاسلام بن گیا۔ وصول مدد فی دار الاسلام سے تو بالاجماع امدادی لشکر کو حصہ نہیں دیا جاتا ہے۔ تو حضرت ابان رضؓ وغیرہ کے آنا اس حال میں ہوا کہ جب غنیمت دار الاسلام میں ہے۔ کما فی الہدایہ ص۵۴۸ ج۲ والمرقاۃ ص۵۱ ج۴ والتعلیق ص۳۳۶ ج۴ لیکن اشکال یہ کہ فتح خیبر کے بعد ابو موسیٰ اشعری وغیرہ کے پہنچنے پر ان ... کو کیسے دیا گیا۔ ابن حبانؒ نے جواب دیا کہ ابو موسیٰ رضؓ وغیرہ اصحاب سفینہ کو دینا مدد ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ حضورؐ ان کے آنے پر خوش ہو کر ان کو مائل کرنے اور خوش کرنے کیلئے دیئے ہیں۔ نیز غنیمت سے نہیں دیا بلکہ حضورؐ کے حصہ جو خمس ہے اس خمس کے خمس دیئے ہیں۔ کما فی المرقاۃ ص۵۱ ج۴

عن عمرو بن شعیبؓ حرقوا متاع الغال واضربوہ۔ امت محمدیہؐ کا اس پر اجماع ہے کہ غلول یعنی خیانت در غنیمت گناہ کبیرہ و حرام ہے۔ خیانت کیا ہوا قلیل ہو یا کثیر۔ لیکن اختلاف احراق میں ہے۔ چنانچہ حسن بصریؒ و احمد و اسحٰق کے نزدیک حیوان و مصحف کے بغیر غلول کرنیوالے کے تمام مال جلا دیا جاویگا۔ لحدیث عمرو بن شعیبؓ عن ابیہ عن جدہؓ حرقوا متاع الغال، الحدیث۔ عن عمرؓ رضی اللہ عنہ علیہ السلام قال اذا وجدتم الرجل قد غل فاحرقوا متاعہ واضربوہ رواہ ابو داؤد۔ اہل الشام کے نزدیک غلول کرنیوالے کا کجاوہ جلا دیا جائے گا۔ کما فی روایۃ الحسنؒ قال یؤخذ الغلول من جملۃ ثم یحرق رحلہ الا ان یکون فیہ مصحف۔ لیکن حنیفہؒ و مالکؒ و شافعیؒ و سائر فقہاء کے نزدیک غال کا کجاوہ وغیرہ نہیں جلایا جائیگا۔ بلکہ دردناک طور پر ایسے مارا جاویگا کہ چالیس کوڑا تک نہ پہونچے کیونکہ غلول پر شرعاً کوئی معین حد نہیں ہے لہٰذا شرعی اقل حد جو چالیس ہے وہاں تک نہیں پہونچنا چاہیے۔ نہ جلانے کے متعلق بخاریؒ نے دلیل دیا کہ غال کے متعلق دوسرے بہت احادیث مروی ہیں لیکن ان احادیث میں حضورؐ نے جلانے کا حکم نہیں دیا۔ کما فی حدیث یزید بن خالد وعبد اللہ بن عمرو وغیرہما۔ یہ دونوں حدیث اس حدیث کے متصل ماقبل میں ہے لیکن احراق کے حکم نہیں ہے۔ **الجواب** احمدؒ و اسحٰقؒ... جو حدیث لائے بقول طحاوی اگر دونوں صحیح ہو تو یہ احراق اس زمانہ کا حکم ہے جب عقوبت بالمال کا حکم تھا یعنی مال کیذریعہ عذاب دینے کے حکم تھا لیکن اب وہ منسوخ ہے۔ یا جمہورؒ کے نزدیک احراق کے متعلقہ تمام حدیث تہدید و زجر و وعید پر محمول ہے نہ کہ ایجاب پر، ورنہ دوسری احادیث میں احراق کا ذکر کیوں نہیں ہے۔ کما قالہ البخاری جیسا کہ فلن اقبلہ زجر پر محمول ہے، ایسا ہی یہ بھی ہے۔ **الجواب**، اہل الشام... جو حسنؒ کی حدیث لائے جواب یہ کہ حسن کے شاگردوں نے اسکو موقوف کرکے روایت کرتے ہیں مرفوع نہیں۔ جمہور فقہاء اس حدیث کو صحیح نہیں کہتے لانہ شاذ یرویہ مجہول ثم ہو مخالف للآثار المشہورۃ۔ لان النبیؐ لم یشتغل باحراق رحل احد۔ فمن ذلک حدیث مدعم وحدیث آخر۔ کثرۃ منافقین و کثرت اعراب کی وجہ سے حضورؐ کے زمانہ میں غلول زیادہ تھا۔ اس کے باوجود احراق کا حکم معروف و مشہور طور پر حضورؐ سے منقول نہیں۔ معلوم ہوا کہ احراق والی احادیث کے کوئی اصل نہیں ہے۔ کیا اس کے تمام مال جلا کر اس کو ننگا چھوڑ دیا جاویگا ہرگز نہیں۔ کما قالہ صاحب البذل ص۳۳۶ ج۲ والمرقاۃ ص۵۳ ج۴ والتعلیق ص۳۰۲ ج۲ والاشعۃ ص۴۴۲ ج۳

عن ابن عباسؓ رضی اللہ عنہ نفل سیفہ ذو الفقار۔ یعنی حضورؐ نے اپنے کے لئے "ذو الفقار" تلوار کو بطور نفل منتخب کرکے زائد لیا۔ بقول بعض یہ تلوار مقتول بدر منبہ بن الحجاج کا تھا، دوسرے تلواروں کو چھوڑ کر حضورؐ ذو الفقار کو لے کر جہاد میں جاتے تھے۔ قاموس میں ہے کہ ذا الفقار سیف العاص بن منبہ قتل یوم بدر کافرا

بحث ذکر سیف ذو الفقار

بحث الاختلاف فی احراق متاع الغال ۱۲

حضورؐ نے یہ ذوالفقار علی رضؓ کو بخشش کیا تھا۔ اس تلوار کو ذوالفقار اس وجہ سے کہتے ہیں کہ فقار پیٹھ کے ہڈی کے جوڑ کو کہتے ہیں۔ اس تلوار کے پیٹھ پر بھی جوڑ کیطرح تھے۔ بروایت ترمذی خواب دیکھنے سے مراد یہ ہے کہ اُحد کے دن حضورؐ نے خواب میں دیکھا کہ ذوالفقار کو حرکت دیا تو اسکے درمیان سے ٹوٹ گیا پھر دوبارہ حرکت دینے پر پہلے سے بہتر ہوگیا تو حضورؐ نے تعبیر کیا کہ اوّلاً مسلمانوں کو شکست ہوگی پھر فتح ہوگی یا مراد یہ ہے کہ حضورؐ نے خواب دیکھا کہ حضورؐ کے تلوار کے دھار میں کند پنی ہے اسکو کفار کی شکست سے تعبیر کیا اور اپنا بازو مضبوط زرہ میں داخل کرنیکو خواب میں دیکھا تو مضبوط زرہ کو مدینہ سے تعبیر کیا۔ کما فی التعلیق ج۳ ص۴۲ والمرقاۃ ج۸ ص۵۵ والاشعۃ ج۴ ص۴۳۔

بَابُ الْجِزْيَةِ

در قاموس گفتہ جزیہ خراج زمین و آنچہ گرفتہ می شود از ذمی۔ قال الراغب الجزیۃ ما یؤخذ من اہل الذمۃ۔ لفظ جزیہ جزاء بمعنی بدلہ سے ماخوذ ہے کیونکہ حکومت مسلمہ کے ماتحت جو ذمی کافر رہتے ہیں اُن کے ترک اسلام و بقاء بر کفر کے بدلہ میں جزیہ لیا جاتا ہے۔ یا لفظ جزیہ اجتزاء بمعنی الاکتفاء سے ماخوذ ہے تو ذمی سے جزیہ لے اُس کی جان و مال کی حفاظت کے معاملہ میں کفایت کی جاتی ہے۔ و معنی اوّل ہمیں نزاست۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۴۳۵ والمرقاۃ ج۸ ص۶۵ ھدایہ میں ہے کہ ذمی کا فرانی ذلت کے اظہار کیلئے کھڑے ہوکر جزیہ ادا کریگا اور قابض جالس رہے گا اور ذمی اگر اپنے نائب کی وساطت سے جزیہ بھیجا ہو تو وہ قبول نہیں کیا ویگا۔ بلکہ ذمی کو اعط الجزیۃ یا ذمی کہنے کے بعد خود اپنے ہاتھ سے جزیہ دیوے۔ لقولہ تعالیٰ حتّٰی یعطوا الجزیۃ عن یدٍ وّھم صاغرون، ای ذلیلون حقیرون منقادون۔ کما فی المرقاۃ ج۸ ص۶۵

عن بجالۃ رضؓ لم یکن عمرؓ اخذ الجزیۃ من المجوس۔ اس میں بحث یہ ہے کہ اہل کتاب یہود و نصاریٰ پر تو جزیہ مقرر کرنا بالاجماع ثابت ہے لیکن مجوس جو نور کو خالق خیر و ظلمۃ کو خالق شر ہونیکا عقیدہ رکھکر نار کی عبادت کرتے ہیں، حضرت عمرؓ اوّلاً اس مجوس سے جزیہ نہیں لیتے تھے۔ لقولہ تعالیٰ قاتلوا الذین لا یؤمنون باللہ ولا بالیوم الاٰخر ولا یحرّمون ما حرّم اللہ ورسولہ ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتّٰی یعطوا الجزیۃ عن یدٍ وّھم صاغرون۔ اس آیت میں جب الذین لا یؤمنون کو من الذین اوتوا الکتاب سے خاص کردیا معلوم ہوا کہ جزیہ کا معاملہ اہل کتاب کے ساتھ خاص ہے۔ لہٰذا غیر اہل کتاب یعنی مجوس جزیہ کے معاملہ میں اہل کتاب کے ساتھ شریک نہونگے۔ یہ مفہوم مخالف کیذریعہ استدلال کرنا ہوا۔ لیکن جب عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے شہادت دیکر حدیث بیان کیا کما فی حدیث بجالہ رضؓ فی الفصل الاوّل، لم یکن عمرؓ اخذ الجزیۃ من المجوس حتّٰی شہد عبدالرحمٰن بن عوف رضؓ ان النبیؐ اخذ الجزیۃ من المجوس ھجرؔ، رواہ البخاری و ناحیۃ البحرین کلّھا ھجرؔ اخذ الجزیۃ من المجوس کمتعلق احادیث کثیرہ وارد ہیں، بہرحال عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیث سُن کر عمرؓ کو معلوم ہوا کہ اس آیت کے مفہوم معتبر نہیں اسکے بعد عمرؓ نے اپنے عمال کیطرف خط لکھدیا تاکہ مجوس سے جزیہ لیں۔ کما فی البذل ج۱۵ ص۲۱ والتعلیق ج۴ ص۲۱

قولہ فرّقوا بین کلّ ذی محرم من المجوس، یہ بجالہ ابن عبدۃ التمیمی جو مقام اہواز میں عمرؓ کے والی تھے۔ اُن کے پاس ۲۲ھ میں حضرت عمرؓ نے خط لکھا۔ عمرؓ کی شہادت ۲۳ھ میں ہوئی۔ اب یہاں تفریق سے تفریق فی النکاح مراد ہے۔ کیونکہ مجوسی لوگ اپنے دینی عقیدہ کے ماتحت محرمات کالام والاخت والبنت سے نکاح کرتے تھے جو مخالف اسلام ان۔۔۔ شعار تھا۔ اب عمرؓ مجوس ذمی کو اس سے روکنے کا حکم دیا۔ کما فی التعلیق ج۳ ص۲۱ والمرقاۃ ج۸ ص۶۶

بحث اخذ الجزیۃ من المجوس سے معلوم ہوا کہ اہل کتاب یہود و نصاریٰ سے ایسا ہی عمرؓ کے رجوع کے بعد مجوس سے بھی اخذ الجزیۃ پر اتفاق ہے۔ اب بقیہ کفار عجم و عجمی عبدۃ الاوثان ای بت پرستوں کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ

بحث تخصیص الذمۃ بالعرب الخ اصطلاحاً مع طرق ادلۃ الفقہ واصطلاحاً

بحث اخذ الجزیۃ من کل ذی دین من المجوس الخ

ابو بکر رازیؒ نے نقل کیا کہ شافعیؒ کے نزدیک لاتقبل الجزیۃ الا من اہل الکتاب عربًا کانوا او عجمًا۔ یعنی عربی ہو یا عجمی صرف اہل کتاب سے جزیہ لیا جاویگا لقولہ تعالیٰ من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وہم صاغرون۔ ایسا ہی شافعیؒ کے نزدیک مجوس سے بھی جزیہ لیا جاویگا۔ لحدیث عبد الرحمن بن عوفؓ ان النبیؐ اخذ الجزیۃ من مجوس ھجر۔ یہ وہ مقام ہجر ہے جو ناحیۃ البحرین کہلاتا ہے جو حضورؐ کے زمانہ میں علاء بن حضرمی کے ہاتھ پر ۸ھ یا ۹ھ میں فتح ہوا۔ اور حنیفہ کے نزدیک مشرکین عرب اور مرتدین عربی ہو یا عجمی، انہوں سے جزیہ قبول نہیں کیا جاویگا بلکہ یا اسلام قبول کرنا ہے یا تلوار۔ کما روی ابن عباسؓ عن النبیؐ انہ علیہ السلام قال لایقبل من مشرکی العرب الا الاسلام او السیف۔ نیز حضورؐ مشرکین عرب کے درمیان مبعوث ہوئے قرآن ان کی لغت میں نازل ہوا۔ فالحجۃ فی حقھم اظہر وکفرھم اغلظ۔ ایسا ہی مرتدین اسلام کے طرف ہدایت پانے اور محاسن اسلام پر مطلع ہونے کے بعد کفر کرکے دین اسلام ہی کو بے عزت کردیا۔ فلا یقبل من الفریقین الا الاسلام او السیف زیادۃً فی العقوبۃ۔ اور شافعیؒ کے نزدیک مشرکین عرب کو غلام بنا کر نہ رکھا جاویگا۔ لیکن جواب یہ کہ ابن عباسؓ کی صریح حدیث اور قیاس کے مقابلہ میں یہ قول غیر معتبر ہے۔ اور حنیفہ کے نزدیک عرب کے اہل کتاب اور عجم کے بقیہ تمام کفار وعبدۃ الاوثان سے جزیہ قبول کیا جاویگا۔ اہل کتاب سے ایسا ہی مجوس سے قبول جزیہ پر مذکور آیت وحدیث عبد الرحمن بن عوفؓ تو صراحۃً دلالت کرتا ہے جس پر اتفاق بھی ہے۔ باقی عجمی عبدۃ الاوثان کفار سے جزیہ لینے کی دلیل یہ ہے کہ انکو غلام بنا کر رکھنا جائز ہے۔ فجوز ضرب الجزیۃ علیہم۔ کیونکہ غلام بنانے اور جزیہ قائم کرنے کی دونوں صورت میں مسلمانوں کا نفع ہے۔ چنانچہ غلام بنانے کے بعد انکے تمام کسب مسلمانوں کو ملے گا اور اس کا نفقہ انکے کسب پر رہے گا۔ ایسا ہی اپنے کسب سے مسلمانوں کو جزیہ دیکر نفقہ اپنے کسب سے کریگا۔ کما فی الہدایہ ص۵۷۵ ج۲ **الجواب**، اہل کتاب ایسا ہی مجوس سے جزیہ کے متعلق حنیفہ بھی تو قائل ہیں لیکن مذکورہ آیت کے ماتحت بطور مفہوم مخالف جزیہ کو اہل کتاب کیساتھ خاص کرنیکا جواب بحث سابق میں عمرؓ کے معاملہ سے ہوگیا۔ فراجعہ، کما فی الہدایہ ص۵۷۴ ج۲ والتعلیق ص۲۰۹ ج۳

عن معاذؓ ان یاخذ من حالم دینارًا او عدلہ من المعافری، حالم بمعنی بالغ چونکہ بلوغ کی ظاہری علامت احتلام ای جماع در خواب کردن، کما فی القاموس، اس احتلام سے بلوغ ہوتا ہے۔ اس لئے حالم کی تفسیر محتلم سے کیا۔ عدل بمعنی شی کے برابر جز یعنی ایک دینار لیوے یا اسکے برابر ثوب معافری سے لیوے۔ قاموس میں ہے کہ معافر بن یعفر، یمن کے قبیلہ ہمدان کے جد اعلیٰ کا نام ہے۔ اب ایک شہر کے نام ہوگیا جس کی طرف ثوب منسوب ہے کیونکہ وہاں یہ ثوب بنتا ہے۔ **مقدار جزیہ** کے متعلق اختلاف یہ ہے کہ ثوری کے نزدیک جو احمدؒ کا ایک قول بھی ہے کہ جزیہ کی مقدار معین نہیں بلکہ امام المسلمین کی رائے کے سپرد ہے۔ جو مقدار جس پر مناسب سمجھے معین کردے گا۔ کیونکہ حضورؐ سے مختلف مقدار معین کرنا منقول ہے۔ حدیث معاذؓ میں ایک دینار لینے کا حکم ہے اور خود حضورؐ نے نصاریٰ نجران سے دو ہزار حلہ پر صلح کرنا مروی ہے۔ والحلۃ ازار ورداء۔ اور مالکؒ نے کہا کہ غنی سے چالیس درہم یا چار دینار اور فقیر سے دس درہم یا ایک دینار جزیہ لیا جاویگا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک غنی ہو یا فقیر ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر کوئی چیز لیا جاوے۔ والغنی والفقیر فی ذلک سواء۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذؓ خذ من کل حالم دینارًا او عدلہ۔ رواہ ابو داؤد۔ یہاں غنی وفقیر کے درمیان فرق کئے بغیر ایک دینار ہر ایک سے لینے کا حکم دیئے ہیں۔ غنی وہ صاحب المال الکثیر ہے جو کاج کام کی طرف محتاج نہ ہو۔ اور متوسط درجہ کا آدمی وہ ہے کہ جسکے پاس مال تو ہے لیکن مستغنی عن العمل بھی نہیں۔ اور فقیر معتمل وہ ہے کہ جسکے پاس مال تو نہیں لیکن اپنی حاجت سے زائد کسب کرنے پر قادر ہو۔ کما فی حاشیۃ الہدایہ ص۵۷۴ ج۲ اب حنیفہ کے نزدیک غنی سے ہر سال اڑتالیس درہم ہر مہینہ میں چار درہم اور متوسط الحال سے ہر سال چوبیس درہم، ہر ماہ

بحث الاختلاف فی مقدار الجزیۃ ومعرفۃ الغنی والفقیر بین الغنی والمتوسط والفقیر ۱۲

دو درہم، اور فقیر معتمل ای قادر علی العمل سے ہر سال بارہ درہم، ہر ماہ ایک درہم جزیہ لیا جاویگا۔ لوگوں کو تین طبقات پر منقسم کر کے مذکورہ تفصیل کے مطابق جزیہ لینا عمر رضؓ و عثمان رضؓ و علی رضؓ سے صراحۃً منقول ہے کہ جس پر مہاجر و انصار میں سے کسی صحابی نے انکار نہیں کیا۔ تو طبقات ثلثہ پر تقسیم و تفصیل مذکور پر تمام صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو گیا۔ کما فی روایۃ ابن ابی شیبۃ ان عمر رضؓ وضع فی الجزیۃ علی الغنی ثمانیۃ واربعین درہما وعلی المتوسط اربعۃ وعشرین وعلی الفقیر اثنا عشر درہما۔ ثم عمل عثمان رضؓ وعلی رضؓ کذلک وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ بلا نکیر فحق الاجماع والروایات بہنا کثرۃ۔ **الجواب** حضورؐ کے بعد صحابہ کرامؓ نے جو طبقات ثلثہ و تفصیل مذکور پر اجماع کیا اس سے معلوم ہوا کہ تفویض الی رائی الامام منسوخ ہے کیونکہ اجماع صحابہ حضورؐ کے بعد واقع ہوا۔

الجواب، شافعیؒ۔ جو ہر بالغ پر ایک دینار کے قائل ہوئے، بطور تمہید واضح ہو کہ جزیہ دو قسم پر ہے۔ اوّل وہ جزیہ کہ جسکو باہمی رضامندی اور صلح کی بنا پر باتفاق فریقین قائم کیا جاوے وہ تفصیل مذکور کے مقدار سے بیش و کم ہو سکتا ہے۔ معاذ رضؓ کی حدیث میں جو ایک دینار کا ذکر ہے وہ جزیہ علی التراضی والصلح کے قبیل سے تھا جو بیش و کم ہوتا ہے۔ فان الیمن لم یفتح عنوۃً بل صلحاً فوضع دیناراً۔ حنفیہ بھی اس کے قائل ہیں کہ ایک دینار صلح کر کے لینا جائز ہے۔ اس قسم اوّل کے جزیہ میں جس مقدار پر اتفاق ہووے وہ لیا جاویگا۔ قسم دوم یہ کہ امام المسلمین کفار پر غالب ہو کر ان کے بلاد کو فتح کر کے ان کو اپنے مملوکات پر برقرار رکھ کر ابتداءً جو جزیہ قائم کرے یہی قسم دوم کے جزیہ طبقات ثلثہ پر بتفصیل مذکور منقسم ہوگا۔ نیز ایک دینار والی حدیث عن مسروق عن النبیؐ کر کے مرسلاً روایت کی گئی اور مرسل شوافع کے نزدیک حجت نہیں۔ نیز اہل یمن فقر و فاقہ میں مبتلا تھے۔ اس لئے حضورؐ نے ایک دینار مقرر کیا۔ کما یدل علیہ روایۃ البخاری۔ قلت لمجاہد ما شان اہل الشام علیہم ربعۃ دنانیر وعلی اہل الیمن دینار قال مجاہد جعل ذلک من قبل یسار اہل الشام ای وفقر اہل الیمن۔ بقول ابن الہمام امرأۃ وصبی ومجنون پر بالاجماع جزیہ نہیں۔ ایسا ہی اعمیٰ و زمن و مفلوج و شیخ کبیر جو قتال و کسب پر قادر نہ ہو، اور فقیر غیر قادر علی العمل پر بھی جزیہ نہیں۔ والتفصیل فی الہدایہ ص۵۷۵ ج۲ والمرقاۃ ص۶۶ ج۸ وغیرہما۔

ہاں شافعی رح کے نزدیک فقیر پر بھی جزیہ ہے لاطلاق حدیث معاذ رضؓ خذ من کل حالم دیناراً یہاں بالغ غنی ہو یا فقیر ایک دینار لیے کا حکم ہے۔ حنفیہ کے نزدیک فقیر غیر معتمل ای غیر قادر علی العمل پر جزیہ نہیں۔ لان عثمان رضؓ لم یوظفہا علی فقیر غیر معتمل وذلک بمحضر من الصحابۃ ولم ینکروا علیہ۔ تو گویا کہ فقیر غیر معتمل پر عدم جزیہ کے متعلق صحابہ کا اجماع پایا گیا۔ **الجواب** حدیث معاذ رضؓ کو فقیر معتمل پر حمل کیا جاویگا کہ فقیر معتمل پر جزیہ ہوگا۔ یا چونکہ یمن عنوۃً ای زبردستی پر فتح نہیں ہوا بلکہ صلحاً فتح ہوا ہے۔ تو بطور صلح باتفاق فریقین فقیر پر بھی جزیہ لگایا جا سکتا ہے یہ تو جزیہ کے قسم اوّل میں داخل ہے جسمیں کوئی اختلاف نہیں اور جس قسم ثانی میں اختلاف ہے اس میں یہ داخل نہیں۔ کما فی الہدایہ وحاشیتہ ص۵۷۵ ج۲

عن ابن عباس رضؓ لا تصلح قبلتان فی ارض واحدۃ۔ بقول بعض یہ حدیث یہود و نصاریٰ کو جزیرۃ العرب سے جلاوطن کر کے نکال دینے پر محمول ہے۔ چونکہ اہل کتاب مسلمانوں کے قبلہ کے غیر الگ قبلہ رکھتے ہیں اسلئے معنی مذکور ظاہر ہے۔ نور کشتی رح نے کہا کہ فی ارض واحدۃ کا لفظ عام ہے زمین عرب ہو یا عجم۔ اب معنی یہ ہوگا کہ دو قبلہ اور دو دین کسی بھی ایک زمین میں بطریق مغالبت و مساوات رہنا صلاحیت مدار اور مستقیم و مناسبت نیست۔ پس مسلمان کیلئے جزیہ دینا قبول کر کے دار الحرب میں کافروں کے درمیان ذلت کیساتھ رہنا صلاح

ومناسب نہیں ایسا ہی کافر کو بغیر ادا جزیہ کفری دین کی اشاعت کیلئے دار الاسلام میں رکھنا مناسب نہیں کیونکہ اس سے دین اسلام و دین کفر برابر ہوجاتا ہے بلکہ باید کہ مسلمانان برقوت وعزت باشند و کافران برضعف و ذلت۔ ولیس علی المسلم جزیۃ۔ مراد یہ کہ کوئی ذمی کافر اپنے ذمہ کے جزیہ ادا کرنیکے آگے اگر مسلمان ہوجاوے تو اس سے جزیہ مطالبہ نہیں کیا جاویگا۔ زیرا کہ او مسلم است ونیست بر مسلم جزیہ۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۴۵۷ والمرقاۃ ج۸ ص۶۹ والتعلیق ج۴ ص۳۱۳

عن انس رض بعث النبی ﷺ خالد بن ولید رض الی اکیدر۔ غزوہ تبوک کیلئے حضور ﷺ میں ہزار لشکر کے کر ماہ رجب سنہ ۹ھ میں روانہ ہو کر جب مقام تبوک میں پہونچے تو عیسائی لشکر جرار تو میدان چھوڑ کر بھاگے۔ کما مر بیانہ۔ حضور ﷺ تبوک میں بیس دن مقیم رہے۔ آس پاس کے تمام حاکم و باشندے آآ کر جزیہ دینا قبول کر کے صلح کر گئے لیکن تبوک کے قریب "دومۃ الجندل" کا علاقہ تھا۔ وہاں کے حاکم اکیدر بن عبد الملک بنو کندہ قبیلہ سے تھا اور نصرانی المذہب تھا، سرکشی کر کے وہ حاضر نہ ہوا۔ تب حضور ﷺ نے خالد بن الولید رض کو تقریباً چوبیس گھوڑ سوار دستہ پر امیر بنا کر اکیدر کو زندہ گرفتار کر کے لانے کیلئے بھیجا۔ اور حضور ﷺ نے فرمایا کہ اکیدر تم کو نیل گائے کا شکار کرتا ہوا ملے گا۔ خالد رض رات بھر سفر کر کے صبح کے وقت اکیدر کے قلعہ کے قریب پہونچے، گرمی کا موسم چاندنی رات، اکیدر اپنی بیوی کیساتھ محل کے چھت پر آرام کر رہا تھا ایک نیل گائے جنگل سے آکر محل کے دروازہ اپنے سینگ سے کھرچنا شروع کیا۔ بیوی نے اکیدر کو متوجہ کرنے پر اکیدر گھوڑا تیار کر کے اپنا بھائی حسان کو لے کر اس نیل گائے کے شکار کیلئے نکلا۔ اس وقت خالد مع فوجی دستہ پہنچ کر اکیدر کو گھیر لیا مقابلہ میں اکیدر زندہ گرفتار ہوگیا اس کا بھائی حسان مارا گیا۔ خالد رض اکیدر کو لے کر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے حضور ﷺ نے اطاعت وجزیہ کی شرط پر اکیدر کی جان بخشی فرمائی۔ وہ اپنے قلعہ میں واپس آکر دو ہزار اونٹ آٹھ سو گھوڑے چار سو زرہ، چار سو نیزہ، حضور ﷺ کی خدمت میں بھیجا اور صلحنامہ لکھوا کر مطمئن ہوگیا۔ کما فی البذل ج۱۵ ص۱۵۳ وتاریخ الاسلام ج۱ ص۲۳۵

عن حرب بن عبید اللہ رض لیس علی المسلمین عشور۔ عشر کے معنی دس حصہ میں سے ایک حصہ اور خراج وہ ہے کہ جو زمین یا غلام کے پیداوار میں سے لیا جاوے کما فی حاشیۃ الہدایہ ج۲ ص۵۷۰ کل ارض عرب ارض عشری ہے اس کے پیداوار سے دسواں حصہ لیا جائیگا اور جس ارض کے اہل مسلمان ہوگئے یا اس کو عنوۃً فتح کر کے غانمین کے درمیان تقسیم کی گئی وہ بھی ارض عشری ہے۔ اور جس ارض کو عنوۃً فتح کر کے اس کے کافر اہل کو اس ارض پر برقرار رکھا گیا تو یہ ارض خراجی ہے۔ والتفصیل فی الہدایہ ج۲ ص۵۷۰۔ حدیث مذکور میں جو مسلمانوں پر عشر نہ ہونیکا ذکر ہے بقول ابن الملک مسلمان پر مال تجارت کے عشر نہونا مراد ہے بلکہ مسلمانوں پر ان کی زمین کے غلہ سے عشر لینا ثابت ہے۔ خطابی نے کہا کہ مسلمان سے عشر غلات ارضہم کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں لیا جاویگا۔ لیکن یہود و نصاریٰ سے وہ عشر لیا جاوے گا۔ کہ جس پر وقت عقد مصالحت ہوئی۔ اور اگر کسی چیز پر مصالحت نہیں ہوئی فلا عشر علیہم۔ اور ان یہود و نصاریٰ پر جزیہ سے زائد کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ پھر شافعی رح کے نزدیک یہود و نصاریٰ کی زمین اور غلہ سے عشر نہیں لیا جاویگا کیونکہ انما ... سے جزیہ لیا جاتا ہے۔ اور امام اعظم رح کے نزدیک حکم یہ ہے کہ اگر مسلمان تجارت کے سلسلے میں بلاد کفار کما مر آتے جاتے وقت کفار نے اگر مسلمان تاجر سے عشر لیا ہو تو مسلمان بھی کافر تاجر سے عشر لیں گے۔ اور اگر کفار نے مسلمان تاجر سے عشر نہیں لیا تو مسلمان بھی کافر تاجر سے نہیں لے گا لعموم قولہ تعالیٰ فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم۔ **الجواب** شافعی جو یہود و نصاریٰ کی اراضی و غلات پر عدم عشر کے قائل ہیں وہ حدیث حرب انہ علیہ السلام قال انما العشور علی الیہود والنصاریٰ اس حدیث کے خلاف ہے فلا معتبر بقولہ۔ کما فی البذل ج۱۵ ص۱۵۲ والمرقاۃ ج۴ ص۲۰۷ والتعلیق ج۴ ص۲۱۳ والاشعۃ ج۳ ص۴۵۸ متفرقاً۔

بحث واقعہ اکیدر والجزیہ علیہم ۱۲

بحث الاختلاف فی کون العشر علی الیہود والنصاریٰ فی معنی کراھۃ العشر والخراج ۱۲

بَابُ الصُّلح

مغرب میں ہے کہ صلح بمعنی نیکی ضد فساد ہے اور صلح اسم بمعنی المصالحۃ۔ اور تصالح ضد المخاصمۃ۔
ابن الہمام نے کہا کہ اہل حرب کیساتھ یا اُن کے کسی قوم کیساتھ مال کے بدلہ میں ہو یا بغیر مال ہو اگر امام المسلمین مناسب سمجھے اور اسمیں مسلمانوں کی مصلحت بھی ہو تو صلح کرنیا جائز ہے لقولہ تعالیٰ وان جنحو للسلم فاجنح لہا۔ الایہ جواز صلح کیلئے مصلحت للمسلمین کی قید بالاجماع ملحوظ ہے لیکن اگر صلح کرنا خلاف مصلحت ہو تو بالاجماع صلح کرنا جائز نہیں۔ کما فی المرقاۃ ج ۳ ص ۸۷ والاشعۃ ج ۳ ص ۴۵۹

عن المسور بن مخرمہ رضہ خرج النبی عام الحدیبیۃ فی بضع عشرۃ مائۃ: بضع ما بین الثلث الی تسعۃ۔ ای مع الف ومائۃ۔ یعنی ہزار سے کچھ اوپر۔ یہاں بلا تعیین مبہم طور پر تعداد کا بیان ہے۔ کیونکہ روایات مختلف ہیں۔ چنانچہ اکابرین صحابہ کی ایک جماعت سے چودہ سو مروی ہے اور بقول بعض تیرہ سو۔ اور مجمع بن جاریہ سے ہے کہ صحابہ کرام پندرہ سو تھے۔ ممکن ہے کہ ہر ایک نے اپنی اپنی اطلاع کے مطابق تعداد بتائے ہوں لہٰذا کوئی تعارض نہیں یا حضورؐ اولاً تیرہ سو صحابی کو لے کر نکلے تھے پھر آہستہ آہستہ بڑھتے گئے چودہ سو تک۔ پھر زائد ہوتے ہوتے پندرہ سو تک پہونچے لہٰذا تینوں قسم کی روایات صحیح ہیں۔ کما فی الاشعۃ ج ۳ ص ۴۵۹ والتعلیق ج ۴ ص ۲۱۴

پھر صلح حدیبیہ کے متعلق مختصر واقعہ یہ ہے کہ حدیبیہ ایک کنواں کا نام ہے اسکے متصل گاؤں اسی نام سے مشہور ہوگیا۔ جو مکہ سے تو میل کے فاصلہ پر ہے۔ حضورؐ نے خواب دیکھا تھا کہ کچھ صحابہ کو لے کر مکہ میں جاکر عمرہ کر رہے ہیں۔ یہ سنتے ہی صحابہ کرام زیارت بیت اللہ کیلئے بے چین ہوگئے۔ یوم دوشنبہ یکم ذی قعدہ سنہ ۶ کو حضورؐ تیرہ سو یا چودہ سو یا پندرہ سو صحابہ کو لے کر مدینہ سے بقصد عمرہ روانہ ہوگئے۔ ذوالحلیفہ پہنچ کر عمرہ کا احرام باندھا۔ پھر قریش کی خبر لینے کے لئے بسر بن سفیان کو جاسوس بنا کر روانہ فرمایا۔ غدیر اشطاط پر جب حضورؐ پہنچے تو جاسوس نے آکر اطلاع دی کہ قریش جنگ کیلئے تیار ہے مکہ میں داخل نہ ہونے دیں گے۔ اور خالد بن الولید دو سو سواروں کو لے کر مقام غمیم میں پہونچ گئے ہیں۔ یہ خبر پاکر حضورؐ نے وہ راستہ چھوڑ کر دوسرے راستہ سے حدیبیہ پہنچ گئے۔ وہاں سے مکہ کیطرف جاتے ہوئے ناقہ بیٹھ گیا اٹھانے کیلئے حل حل کہا گیا جس کا ذکر حدیث مسور رضہ میں ہے۔ حدیبیہ میں قیام کرکے خراش بن امیہ رضہ کو یہ خبر لے کر مکہ بھیجا کہ ہم جنگ کیلئے نہیں صرف عمرہ کی نیت سے آئے ہیں لیکن اہل مکہ نے اُن کے اونٹ کو ذبح کرکے اُن کو بھی قتل کرنا چاہا وہ کسی طرح بچ کر نکل آئے۔ پھر عثمان رضہ کو یہ خبر لے کر مکہ بھیجا اہل مکہ نے بالاتفاق یہ جواب دیا کہ وہ یعنی حضورؐ اس سال مکہ میں داخل نہیں ہوسکتے۔ پھر عثمان رضہ کو انہوں نے مکہ میں روک لیا اور مسلمانوں میں یہ خبر مشہور ہوگئی کہ عثمان رضہ کو شہید کردیا گیا۔ تب حضورؐ نے حدیبیہ میں کیکر کے درخت کے نیچے بیٹھ کر صحابہ سے جہاد کی بیعت لینی شروع کردی۔ سب سے پہلے ابوسنان رضہ نے بیعت کی۔ سلمہ بن الاکوع نے تین مرتبہ بیعت کی جسکو "بیعت الرضوان" کہتے ہیں۔ کما قال تعالیٰ لقد رضی اللہ عن المؤمنین الآیہ۔ بعد میں عثمان رضہ کی شہادت کی خبر غلط ثابت ہوئی۔ قریش کو جب اس بیعت کی خبر ہوئی تو خوفزدہ ہوکر صلح کیلئے پیام وپیغام کا سلسلہ شروع کیا۔ قبیلہ خزاعہ جو مسلمانوں کے حلیف وخیرخواہ تھا اُسکے سردار بدیل بن ورقاء نے آکر قریش کے اجتماع عظیم کی خبر دی، حضورؐ نے فرمایا کہ ہم لڑائی کیلئے نہیں صرف عمرہ کیلئے آئے۔ ہاں قریش اگر چاہیں تو عدم تعرض کیلئے ایک مدت صلح مقرر کرلوں گا۔ بدیل قریش کے پاس جاکر عمرہ وصلح کی خبر پہنچائے پھر عروہ بن مسعود حضورؐ کے پاس آئے۔ حضورؐ نے وہی کہا جو بدیل سے کہا تھا۔ پھر حبشیوں کے سردار حلیس

بحث فی الصحابۃ فی عمرۃ القضاء وبحث تحقیق القضاء والتسمیۃ بالملتقی ۱۲

بحث واقعہ علم الصحابۃ بموت من کان میتا فی اخبار الہادی ۱۲

پھر کرز بن حفص آتے جاتے گئے، آخیر میں سہیل بن عمرو صلح کیلئے آئے اسکو دیکھکر حضورؐ نے کہا قد سہل لکم من امرکم۔ سہیل آکر صلح و شرائط صلح طے کرنے پر عرصے کے قدیم دستور کیمطابق بسم اللہ لکھنے پر سہیل راضی نہیں ہوا۔ بلکہ باسمک اللھم لکھوایا پھر حضورؐ نے کہا کہ یہ لکھو کہ ھذا ما قاضی علیہ محمد رسول اللہ، سہیل نے کہا اگر ہم آپکو رسول اللہ سمجھتے تو بیت اللہ سے نہ روکتے۔ لہٰذا محمد بن عبداللہ لکھے حضورؐ نے کہا کہ میں رسول اللہ ہی ہوں پھر علیؓ کو حکم دیا کہ رسول اللہ کے لفظ کو مٹا کر محمد بن عبداللہ لکھے علیؓ نے حب فرط عقیدت کی بنا پر مٹانے سے انکار کر دیا تو حضورؐ نے خود مٹا کر محمد بن عبداللہ لکھنے کا حکم دیا۔ شرائط حسب ذیل ہیں۔ (۱) دس سال تک لڑائی بند رہے گی۔ (۲) قریش کا جو شخص بغیر اجازت ولی مدینہ جائے گا اسکو واپس کر دیا جائے گا اگرچہ وہ مسلمان ہو کر مدینہ جائے (۳) اور جو مسلمان مدینہ سے مکہ آجائے اسکو واپس نہ دیا جاویگا۔ (۴) دس سال کے درمیان میں کوئی کسی پر تلوار نہ اٹھائے گا اور خیانت کریگا (۵) محمدؐ امسال بغیر عمرہ مدینہ واپس جائینگے آئندہ سال صرف تین دن مکہ میں رہ کر عمرہ کر کے واپس جائے، نیام و غلاف میں تلوار رکھ سکتے ہوں نہ اور کوئی ہتھیار۔ (۶) دوسرے قبائل کو اختیار ہے کہ مسلمانوں سے معاہدہ کر کے ان کے حلیف بنے یا قریش کے حلیف، الی آخر الواقعہ۔ کما فی المرقاۃ ج ۸ ص ۳۴۳ و سیرۃ المصطفےٰ ج ۳ ص ۳۴۷ صلحنامہ ابھی لکھا جا رہا تھا کہ سہیل کے بیٹے ابوجندل رضؓ جو کہ مسلمان ہونیکی وجہ سے ہزار ہا تکلیف دی گئی وہ پابزنجیر قید سے نکل کر حضورؐ کے پاس آگیا۔ سہیل نے کہا کہ شرط ثانی کی رو سے اسکو واپس کرنا پڑے گا۔ حضورؐ صلحنامہ پورا نہ ہونے کی وجہ سے ابوجندل کو رکھنا چاہا لیکن سہیل ... نہ مانا اس لئے واپس کر دیا جسکے واقعہ حدیث مرقوم میں موجود ہے، سیرۃ المصطفےٰ ج ۳ ص ۳۴۶ احصار کے بعد مقام نحر ہدی حرم ہے یا حل؟ اختلافی بحث کتاب ہذا کے ج ۲ ص ۴۳۱ میں ہے، امید کہ آپ ضرور مراجعت کریں گے

قولہ ثم جاء تہ المؤمنات، ای من مکۃ پھر مکہ سے عورتیں مؤمن ہو کر آئیں جن کے متعلق یہ آیت نازل ہوئی، یا ایھا الذین اٰمنوا الآیہ۔ بقول بعض مکہ کی طرف واپس کر دینے کی شرط ثانی میں عورت داخل نہیں ہے۔ یعنی عورت اگر مسلمان ہو کر مدینہ آوے تو اسکو واپس دینا نہ پڑیگا کیونکہ شرط ثانی میں رجل کا لفظ ہے حیث قال لایاتیک منا رجل الا رددتہ۔ اب آیت میں جو فلا ترجعوھن الی الکفار۔ وارد ہے، حدیث میں جو فہم ہم اللہ ان یردوھن وارد ہے اسپر کوئی اشکال نہیں۔ لیکن بعض روایت میں جو رجلٌ کی جگہ میں لفظ احدٌ وارد ہے وہ لفظ تو عورتوں کو بھی شامل ہے تو عورتوں کو بھی رد کرنا پڑے گا جو قرآن و حدیث مذکور کے خلاف ہو کر تعارض ہے۔ جواب یہ کہ احدٌ کا لفظ جس حدیث میں ہے وہ آیت فلا ترجعوھن کیذریعہ منسوخ ہے۔ کما ذکرہ ابن الملک۔ کما فی المرقاۃ ج ۸ ص ۳۶۲ و الاشعۃ ج ۴ ص ۷۹ آیت مذکورہ کے پورا حصہ یہ ہے۔ یا ایھا الذین اٰمنوا اذا جاءکم المؤمنات مھاجرات فامتحنوھن اللہ اعلم بایمانھن فان علمتموھن مؤمنات فلا ترجعوھن الی الکفار لا ھن حل لھم ولا ھم یحلون لھن و اٰتوھم ما انفقوا ولا جناح علیکم ان تنکحوھن اذا اٰتیتموھن اجورھن ولا تمسکوا بعصم الکوافر (ای کافر عورتوں سے تعلقات مت رکھو) وسئلوا ما انفقتم ولیسئلوا ما انفقوا الآیہ۔ چنانچہ حدیبیہ میں مسلمان مرد جو آئے وہ تو واپس کر دیئے گئے۔ مسلمان عورتوں کے مکہ سے آنیکے بعد ان کے رشتہ داروں نے جب واپس کرنیکا مطالبہ کیا تو یہ آیت حدیبیہ میں نازل ہوئی جسمیں عورتوں کو واپس کرنے کی ممانعت کی گئی۔ لہٰذا لفظ احدٌ والی حدیث منسوخ ہے۔ اب مسلمان ہو کر ہجرت کرنیوالی عورتوں کے متعلق کچھ احکام بیان کیا گیا یہ اول قسم کی عورت ہے۔ قسم دوم وہ عورت جو پہلے مسلمانوں کے نکاح میں تھیں، مگر اسلام نہ لائیں اور مکہ ہی میں رہ گئیں حکم اول یہ ہے کہ عورت دار الحرب سے مسلمان ہو کر آجاوے اس کا نکاح کافر شوہر سے فوراً ٹوٹ جاویگا۔ ایسا ہی جس کافر عورت کا شوہر مسلمان ہو جاوے اس کا نکاح بھی معاً ٹوٹ جاویگا۔ حکم دوم یہ کہ پہلے قسم کی عورت کا نکاح امام اعظم رح

بحث ترد النساء الی الکفار و موقف التعارض ۱۲

بحث الاحکام المختلفۃ للنساء المہاجرات والکافرات ۱۲

کے نزدیک بلا عدت، صاحبین کے نزدیک بعد عدت مسلمان مرد سے جائز ہے۔ دوسرے قسم کی عورت پر کسی کے نزدیک عدت نہیں۔ حکم سوم یہ کہ پہلے قسم کی عورت ای مؤمنات مہاجرات کو کافر شوہر نے جس قدر مہر دیا ہو مسلمان وہ مہر کافر شوہر کو ادا کر دیں گے اور اگر کوئی خاص شخص اس مہاجرہ مؤمنہ کو نکاح کرے تو وہ ادا کریگا ورنہ بیت المال کو دیویگا یہ حکم اس واقعہ صلح حدیبیہ کیساتھ خاص ہے ورنہ اہل صلح مشتعل ہو کر نقض صلح کا خوف ہے۔ اب یہ حکم باقی نہیں۔ حکم چہارم یہ کہ اسی طرح کفار دوسرے قسم کی عورتوں کا مہر سابق مسلمان شوہر کو ادا کریں۔ یہ حکم بھی اس واقعہ کیساتھ خاص ہے۔ حکم پنجم یہ کہ اگر کفار دوسرے قسم کی عورتوں کا مہر اُن کے سابق مسلمان شوہروں کو واپس نہ کریں تو جو مہر کفار کا مسلمانوں کے ذمہ واجب الادا رہے وہ اُن کفار کی جگہ اُن مسلمان شوہروں کو دیا جاوے۔ یہ حکم بھی اس واقعہ صلح کیساتھ خاص ہے۔ بعض احکام خاص ہونیکی دلیل اجماع ہے۔ کما فی تفسیر بیان القرآن تحت تلک الآیۃ۔

پھر ابن الہمام نے کہا کہ بعد کے زمانہ میں اگر کسی امام المسلمین اور کفار کے درمیان اس شرط پر صلح ہو کہ کوئی کافر مسلمان ہو کر اگر مسلمانوں کے پاس آجاوے تو اسکو واپس کرنا پڑے گا تو اس شرط کے وجوب وفا کے متعلق اختلاف ہے۔ شافعیؒ کے نزدیک رجال کے متعلق وفا واجب ہے۔ یعنی رجال اگر مسلمان ہو کر آجاوے تو واپس کرنا پڑے گا۔ نہ کہ نساء مسلمات۔ کما فی واقعۃ الحدیبیہ مجاء ابو بصیر مسلماً الی النبیؐ فارسل قریش فی طلبہ رجلین فدفعہ النبیؐ الی الرجلین، الحدیث۔ لیکن حنفیہ و مالک کے نزدیک رجل ہو یا امرأۃ اگر مسلمان ہو کر آجاوے تو ایفاء واجب نہیں یعنی کیسکو بھی کفار مشرکین کیطرف واپس نہیں کیا جاویگا۔ کما فی روایۃ انہ علیہ السلام قال انا بریئ من مسلم بین المشرکین۔ یعنی اگر کوئی مسلمان مشرکین کے درمیان رہے اس سے برأۃ ظاہر کر گئے عدم جواز کے طرف اشارہ کیا تو واپس کرنا کیسے جائز ہوگا۔ **الجواب**، صلح حدیبیہ کے موقع پر جو ایفائے شرط کر کے حضورؐ نے ابو بصیر وغیرہ کو واپس کر دیا یہ ایک وقتی خاص مصلحت کی بنا پر ہے۔ لہٰذا وہ منسوخ ہے بلکہ بظاہر دب کر کفار کی شرائط مان کر صلح کرنا ہی وقتی مصلحت کی بنا پر ہے۔ کیونکہ آپس کی لڑائی کیوجہ سے دل جُل نہیں تھے۔ اب صلح کے بعد امن قائم ہو کر چیت، موقع ملا اور علانیۃً مسائل فضائل اور محاسن اسلام پر گفتگو کرینگا اور کفار کو قرآن سنانے کا موقع ملا بلکہ صحابہ کرام جو فضائل و فواضل محاسن و شمائل کے زندہ تصویر تھے اُن حضرات کو دیکھ دیکھ کر ہدایت پانیکے موقع بھی ملا۔ چنانچہ صلح حدیبیہ ۶ھ سے لے کر ۸ھ کے فتح مکہ تک دو تین سال میں اس قدر کثرت سے لوگ مسلمان ہوئے کہ ابتدائے بعثت سے لیکر اس وقت تک اٹھارہ انیس سال میں اتنے مسلمان نہوئے تھے۔ بلکہ ۶ھ کے صلح حدیبیہ کے اوّل ثمرہ ۷ھ میں خیبر فتح ہونا اور مسلمانوں کے سامان جنگ کو تقویت پانا ہے۔ پھر انجام صلح ۸ھ میں فتح ہونا اور قریش اور عرب کے لوگوں کا فوج در فوج اسلام میں داخل ہونا ہے۔ اور اسلام کی دعوت کو عام کر کے ممالک کفریہ کیطرف دعوتی خطوط بھیج کر اسلام کی آواز تمام دنیا میں پھیلا دینا ہے۔ بظاہر دب کر صلح کرنے پر حضرت عمرؓ و دیگر صحابہ کرام کو رنج تھا فقال عمرؓ افتح ہو او قال النبیؐ و اللہ انہ لفتح مبین۔ بہرحال مذکورہ وجوہات کی بنا پر وقتی مصلحت کے ماتحت جو صلح ہوئی وہ یقیناً فتح مبین ہے۔ بقول زہری بلکہ تمام اُمت محمدیہؐ کے نزدیک صلح حدیبیہ ایسی عظیم الشان فتح تھی کہ اس سے قبل اس شان کی فتح نصیب نہ ہوئی۔ ہاں یہ فرق ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنے علم قدیم ازلی کے ماتحت قدیمی طور پر پہلے ہی سے معلوم ہے کہ جسکی بنا پر سورۂ فتح نازل کیا اور لوگوں کو وجوہات مذکورہ کے ماتحت فتح مبین ہونا بعد میں معلوم ہوا۔ ایسا ہی ہونا بھی چاہیے۔ کما فی سیرۃ المصطفیٰ ۲۴۹/۳ والمرقاۃ ۸۴/۸ والتعلیق ۳۱۶/۳

بحث ذکر الخلاف فی ابقاء الاشتراط مدۃ للمسلمین الی الکفار ۱۲

بحث ذکر الوجوہ فی کون الصلح فتحا مبینا ۱۲

بَابُ اخراج الیہود من جزیرۃ العرب

نہایہ میں ہے کہ جزیرہ زمین کے اُس حصہ کا نام ہے جسکے چاروں طرف پانی ای بحر یا نہر ہو یعنی دیپ۔ عرب کے تین جانب میں تو بحر یا نہر ہے لیکن شمالی جانب ملک شام سے متصل ہے۔ لہٰذا عرب کے علاقہ پورے طور پر جزیرہ نہیں ہوا ہاں اکثر جوانب کے اعتبار سے جزیرہ ہے اسکو اصطلاح میں "جزیرہ نما" کہتے ہیں۔ جیسا کہ حالی مرحوم نے کہا ؎ عرب کچھ نہ تھا اک جزیرہ نما تھا ؛ کہ پیوند ملکوں سے جس کا جدا تھا ؛ نہ وہ غیر قوموں پہ چڑھ گیا تھا ؛ نہ غیر فرمانروا تھا۔

عرب کے حدود اربعہ یہ ہیں کہ عرب کے مشرقی جانب میں خلیج فارس اور بحر عمان ہے، جنوب میں بحر عرب یا بحر ہند ہے۔ مغرب میں بحر قلزم اور نہر سوئز ہے۔ شمال میں ملک عرب کا رقبہ بارہ تیرہ لاکھ میل مربع ہے جو ملک شام سے متصل ہے اور اس شمالی علاقہ میں چار پانچ لاکھ مربع میل کے قریب خالص ریگستانی اور غیر آباد رقبے شامل ہیں۔ سب سے مشہور ریگستان "الربع الخالی" کے نام سے موسوم ہے جس کا رقبہ ڈھائی لاکھ مربع میل ہے اور وہ وسط عرب میں مائل بجنوب و مشرق واقع ہے۔ قاموس میں ہے کہ جزیرۃ العرب وہ جگہ ہے جسکو بحر ہند و بحر شام پھر دجلہ و فرات نے احاطہ کر رکھا ہے۔ والتفصیل مذکور فیما قبل۔ اور بقول شامی مختصر تقویم البلدان میں ہے کہ جزیرۃ العرب پانچ قسم کی جگہ پر مشتمل ہے۔ یعنی تہامہ، و نجد، و حجاز و عروض، و یمن، اور تہامہ حجاز کے ناحیہ جنوب میں ہے اور نجد وہ ناحیہ جو بین الحجاز و العراق ہے۔ اور حجاز یمن کی جانب وہ پہاڑی سلسلہ ہے جو ملک شام سے متصل ہے اسمیں مدینہ اور عمان ہے، اور عروض فہو الیمامۃ الی البحرین۔ حجاز کو اس لئے حجاز کہتے ہیں کہ وہ نجد اور یمامہ کے درمیان حاجز و مانع ہے۔

جغرافیۂ عرب کے متعلق اس سے زیادہ تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ خارجی حدود اربعہ و داخلی صوبہ جات خمسہ کا بیان تو ہو گیا۔ باقی یہاں بیٹھ کر معائنۃً دکھلا دینے کی کوئی صورت نہیں۔ ہکذا فی البذل ج۲ ص۱۵۱ والتعلیق ج۲ ص۲۳۰ و تاریخ الاسلام ص۵۰۔ حضورؐ نے خود یہود کو تو عرب سے اخراج کیا۔ اخراج نصاریٰ کے لئے حضورؐ کو موقع نہیں ہوا۔ اس لئے باب کے عنوان میں اخراج نصاریٰ کا ذکر نہیں ہے۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۲۳۰

عن ابی ھریرۃ قال بینا نحن فی المسجد :۔ یعنی اس اثنار میں کہ ہم مسجد نبویؐ میں حاضر تھے۔ یہاں اشکال یہ کہ یہود کے قبیلۂ بنو نضیر کو جلاوطن کرنا ۴ھ میں واقع ہوا اور قتل بنو قریظہ ۵ھ میں واقع ہوا۔ اور ابوہریرہ رضؓ اس سے تقریباً دو سال بعد یعنی ۷ھ میں مسلمان ہوا تھا۔ تو مسلمان ہونے کے آگے ۴ھ یا ۵ھ میں ابوہریرہ رضؓ مسجد میں حاضر رہنے کے متعلق کہنا کیسے صحیح ہے۔ تو بشتی نے جواب دیا کہ اس حدیث میں جو اُجلیکم سے خطاب ہے وہ بنو نظیر و بنو قریظہ کو نہیں جس پر اشکال ہے بلکہ مدینہ کے بقیہ یہود بنی قینقاع وغیرہ سے خطاب ہے جنکو اسلام ابوہریرہ رضؓ کے بعد نکالا گیا۔ لہٰذا نحن فی المسجد کہنا صحیح ہے۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۲۳۰

عن ابن عباس رضؓ اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب :۔ یہاں مشرکین سے بقول بعض یہود و نصاریٰ مراد ہیں، ای مشرکین اہل کتاب، لانہم یقولون عزیر ابن اللہ والمسیح ابن اللہ، وکذا المجوس وغیرہم من المشرکین، یہود و نصاریٰ مراد ہو کر عام طور پر مشرکین کو نکالنے کا حکم ہے تاکہ جزیرۃ العرب حقیقی پاکستان اور اسلامی قلعہ ہو کر فساد اور کفار کی رخنہ زنی سے محفوظ ہو جاوے۔ یہاں جزیرۃ العرب بقول بعض مکہ و مدینہ مراد ہے شافعیؒ نے اس حکم اخراج المشرکین کو حجاز کیساتھ خاص کیا اور حجاز اُن کے نزدیک مکہ و مدینہ و یمامہ اور اسکے آس پاس کی جگہ ہے نہ کہ یمن وغیرہ۔ اس بارے میں حنفیہ کا مذہب بدائع الصنائع میں یہ نقل کیا کہ ارض العرب فلا تترک فیہا

کنیسۃ (یہود کے گرجا) وَلَا بیعۃ (نصاریٰ کے گرجا) ولا یُباع فیہا الخمر والخنزیر مصرًا کان او قریۃ۔ اور مشرکین کو ارض عرب میں سکونت کرنے اور وطن بنانے سے منع کیا جاوے یکا تفضیلًا لارض العرب علی غیرہا وتطہیرًا لہا عن الدین الباطل لقولہ علیہ السلام لا یجتمع دینان فی جزیرۃ العرب۔ کذا ذکرہ محمدؒ۔ ہکذا فی البذل ج۱۵ ص۱۳۲ والتعلیق ج۲ ص۳۲۱ بقول نووی، مالک و شافعی وغیرہ کے نزدیک اخراج الکافر من جزیرۃ العرب واجب ہے، اور کفار کو جزیرۃ العرب میں سکونت پر قدرت دینا جائز نہیں۔ لیکن شافعی کے نزدیک یہ حکم اخراج حجاز کے ساتھ خاص ہے۔ کما مرّ

الجواب، حدیث میں جو جزیرۃ العرب کا لفظ عام ہے اس کو مخصوص جگہ حجاز سے خاص کرنا بلا دلیل ہے حالانکہ جزیرہ کے پانچ صوبہ میں سے حجاز تو ایک صوبہ ہے فقط۔ کما فی المرقاۃ ج۵ ص۹۵

بَابُ الفَیْئ

غنیمت وہ مال ہے جو کفار سے جہاد و قتال کے طور پر حاصل ہوا۔ اور فیٔ وہ مال ہے جو بغیر جہاد و قتال کفار سے حاصل ہو، خواہ اس طرح کہ وہ اپنا مال چھوڑ کر ڈر کر بھاگ گئے ہوں، یا رضامندی سے بصورت جزیہ و خراج یا تجارتی ڈیوٹی وغیرہ کے ذریعہ اُن سے حاصل ہو، پھر صرف شافعیؒ کے نزدیک مال فیٔ سے بھی خمس نکالا جاویگا قیاسًا علی الغنیمۃ۔ لیکن حنفیہ بلکہ جمہور ائمہ کے نزدیک مال فیٔ سے خمس نکالنے کا حکم نہیں ہے چنانچہ آیت غنیمت واعلموا انما غنمتم من شیٔ فان للہ خمسہ الایہ۔ اس میں تو خمس کا ذکر ہے آیت الفیٔ میں اور فیٔ کے متعلق احادیث میں۔ اور ابوبکر صدیقؓ، وعمرؓ وغیرہما کے تعامل میں خمس فی الفیٔ کا ذکر نہیں۔ صاحب ہدایہ نے دلیل دیا کہ جزیہ جو فیٔ کے ایک قسم ہے حضورؐ نے جو مجوس ہجر و نصاریٰ نجران و اہل یمن پر ہر بالغ کے ذمہ میں ایک دینار جزیہ مقرر کیا وہاں خمس نکالنا ہرگز منقول نہیں بلکہ شافعی جو خمس فی الجزیہ کے قائل ہوئے یہ اجماع کے خلاف ہے۔ قال الکرخی، ما قال بہ احدٌ قبلہ ولا بعدہ ولا فی عصرہ۔ کما فی المرقاۃ ج۵ ص۹۸ **الجواب** آیات و احادیث کے مقابلہ میں اجماع کے خلاف کرکے قیاس معتبر نہیں کما مرّ بحثہ، فی باب قسمۃ الغنائم۔ لفظ فیٔ لغۃً بمعنی لوٹنا و پھر کے بعد جن چیزوں کا سایہ مشرق کیطرف لوٹتا ہو اس سایہ کو فیٔ کہا جاتا ہے۔ کفار، سرکار خداوندی کے باغی ہو جانے کیوجہ سے اُن کے مال بحق سرکار ضبط ہو کر اور اُن کی ملکیت سے نکل کر پھر مالک حقیقی اللہ کیطرف لوٹ جاتا ہے۔ اس لئے اس مال کو مال فیٔ کہتے ہیں۔ غنیمت بھی اس قسم کا مال ہے جس سے کفار کی ملک سلب ہو گیا لیکن اصطلاحًا دونوں میں فرق ہے۔ کما مرّ فی البحث السابق حاصل یہ کہ بغیر جہاد و قتال کافروں کے جو مال بطور فیٔ حاصل ہوا وہ مجاہدین و غانمین میں قانون غنیمت کے مطابق تقسیم نہیں ہوگا بلکہ اس مال میں کلی اختیار حضورؐ کے رہے گا جسکو جتنا چاہیں دیں یا اپنے لئے رکھیں البتہ یہ پابندی لگادی گئی کہ چند اقسام مستحقین کی متعین کردی گئی کہ مال فیٔ کی تقسیم انہیں اقسام میں دائر رہنی چاہیے کما قال اللہ تعالیٰ ما افاء اللہ علیٰ رسولہ من اہل القریٰ فللہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل۔ یہ تو مال فیٔ کے مستحقین کے بارے میں ہے۔ اور خمس الغنیمۃ کے متعلق وارد ہے کہ واعلموا انما غنمتم من شیٔ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل۔ یہ بات قابل غور ہے کہ سورۂ انفال میں جو الفاظ خمس غنیمت کے متعلق آئے ہیں تقریبًا وہی الفاظ مال فیٔ کے بارے میں بھی آئے ہیں۔ دونوں آیتوں میں خمس غنیمت اور فیٔ کے حقداروں میں چھ نام ذکر کئے گئے ہیں

بحث الفرق بین الفیٔ والغنیمۃ وبیان مصرف خمس الغنیمۃ

یعنی اللہ، رسول، ذوی القربیٰ، یتیم، مسکین اور مسافر۔ یہ ظاہر ہے کہ اللہ تو ہر خیر کے مالک حقیقی ہیں لہٰذا اللہ کے نام محض تبرکاً اس فائدہ کیلئے ہے کہ اس سے اس مال کی شرافت، فضیلت اور حلال وطیب ہونیکی طرف اشارہ ہو، کما ہو منقول عن الحسن وعامۃ المفسرین (مظہری) اب مستحقین ومصارف پانچ رہ گئے یہ پانچ خمس غنیمت کے مصارف بھی ہیں اور مال فیٔ کے بھی۔ کما فی معارف القرآن ص ۳۶۶ ج ۸

عن مالک بن اوس رض والرجل وحاجتہ:۔ عمر رض خلیفہ ہونیکے اعتبار سے دفع توہم کیلئے عام طور پر استحقاق ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم تو تم صحابۂ کرام سے مال فیٔ کے زیادہ حقدار نہیں ہے پھر ہم میں سے کوئی کسیکے بہ نسبت زیادہ حقدار نہیں ہیں بلکہ کتاب اللہ وتقسیم رسول اللہ کے اعتبار سے جو جس مرتبہ میں ہے اسکو اسی اعتبار سے ملے گا۔ تورپشتی نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ مال فیٔ میں تمام مسلمانوں کا حق ہے نفس استحقاق میں کسیکو کسی پر فضیلت نہیں، نفس استحقاق میں سب برابر ہیں۔ عامۃ المسلمین کے مصالح میں فیٔ خرچ ہوگا۔ امہات المصالح میں سے ایک یہ ہے کہ اپنا ہم ہونے اور محتاج ہونے کی بنا پر جو کسی چیز پر قادر نہ ہو اُن کے ابقاء کیلئے خرچ کرنا، اور مقاتلین کے خرچہ دیکر سرحد کو بند کرکے دار الاسلام کو شر الکفار سے حفاظت کرنے پر خرچ کرنا۔ وچوکیداری وقضا وغیرہ کے ذریعہ تدبیر وسیاست المدنیہ پر خرچ کرنا اور خطباء وائمہ ومدرسین قائم کرکے حفظ الملۃ پر خرچ کرنا۔ اور انہار مشترکہ کھود کر اور پل وغیرہ بناکر منافع مشترکہ پر خرچ کرنا۔ یہ بطور نمونہ امہات المصارف کے بیان ہے عمر رض کی غرض یہ ہے کہ مال فیٔ میں نفس استحقاق کے اعتبار سے سب مسلمان برابر ہیں۔ ہاں باعتبار اختلاف مراتب ومنازل تفاوت فی التفاضل ہوگا جیسا کہ حضورؐ نے اہل بدر واہل بیعۃ الرضوان کے درمیان فرق کرکے تقسیم کئے ہیں۔ لہٰذا قدیم الاسلام اور محتاج اور صاحب عیال ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے فرق کرکے مال فیٔ میں سے حصہ دیا جاوے گا کما فی المرقاۃ ص ۱۰۳ ج ۸ والتعلیق ص ۳۲۳ ج ۴ والاشعۃ ص ۴۷۴ ج ۳

امام شافعی رح مال فیٔ کو برابر کرکے تقسیم کرنے کے قائل ہیں جیسا کہ میراث کے مال ولد فرا نبردار اور نافرمان ولد کے درمیان برابر تقسیم ہوتا ہے لیکن عامۃ اہل فتویٰ کے نزدیک علی حسب المراتب تقسیم ہوگی کما ہو رأی عمر رض فکان عمر رض یفضل عائشۃ رض علی حفصۃ رض ویقول عمر رض ان عائشۃ رض احب الی النبی ﷺ منک ولو بلا احب الی النبی ﷺ منی ابیک۔ **الجواب**، جمہور صحابہ کے خلاف کرکے میراث پر قیاس کرنا ہی صحیح نہیں۔ والفرق ظاہر، کما فی المرقاۃ

وعنہ کان للنبی ﷺ ثلث صفایا:۔ صفایا صفیۃ کی جمع ہے یعنی انتخاب اور چھانٹ کر لی ہوئی چیز، یہاں مراد یہ کہ مال غنیمت کی تقسیم کے آگے امام المسلمین مجموعہ غنیمت سے اپنے لئے جو مال انتخاب کرلیوے اس کو صَفِیَّۃ کہتے ہیں وہ منتخب مال عبد ہو یا جاریہ، فرس ہو یا سیف، پھر غانم سے انتخاب کرکے صفی لینے کا حکم حضورؐ کیلئے خاص تھا حضورؐ کے بعد کسی امام وخلیفہ کیلئے بالاجماع صفی لینے کا حق نہیں ہے وانما الخلاف فی سہم من الخمس انہ ہل بقی للخلفاء بعدہ ام لا۔ شمس الائمہ سرخسی رح کے شرح سیر الکبیر میں حنفیہ کا مذہب نقل کیا کہ حضورؐ کو غانم میں تین حصے تھا، الصفی وخمس الخمس، وسہم کسہم احد الغانمین، عائشہ رض کے قول ہے کہ حضرت صفیہ بنت حیی ابن اخطب زوج النبی ﷺ بھی صفی میں سے تھی۔ کما فی البذل ص ۳۸ ج ۴ والتعلیق ص ۳۲۶ ج ۴ چنانچہ حضورؐ نے اپنی بنو النضیر وفدک وخیبر کو بطور صفی اپنے لئے انتخاب کرلئے تھے۔ خیبر کو تقسیم کرنیکے متعلق شرح السنۃ میں ہے کہ خیبر بہت سے قریہ پر مشتمل ہے بعض خیبر عنوۃً، زبردستی طور پر فتح ہوا۔ اس میں سے حضورؐ کو خمس الخمس ملتے تھے اور بعض خیبر صلحاً فتح ہوا وہ بطور فیٔ حضورؐ کیلئے خالص تھا۔ یضعہ حیث اراہ اللہ من حاجتہ ونوائبہ ومصالح المسلمین۔ کما فی التعلیق ص ۳۲۶ ج ۴

بحث استحقاق جمیع المسلمین فی الفیٔ عند الراشد کو امہات المصارف میں سے ہے

بحث الصفایا

عن المغیرۃ بن شعبۃ ان فاطمۃؓ سألتہ ان یجعلھا لھا۔ فدک جو قریہ بناحیۃ الحجاز ہے اسکو حضورؐ نے مسافرین کیلئے وقف کرکے رکھا تھا اسی فدک کو فاطمہ رضؓ نے حضورؐ سے مانگنے پر حضورؐ نے تو انکار کیا پھر حضورؐ کی وفات کے بعد خلیفۂ اوّل ابوبکر صدّیق رضؓ سے مطالبہ کرنے پر ابوبکر رضؓ نے اس حدیث کی بنا پر انکار کیا۔ حیث قال النبیؐ لانورّث وما ترکناہ صدقۃ۔ کہ جس پر فاطمہ رضؓ سخت ناراض ہوکر ابوبکر صدیق رضؓ سے ملاقات کرنا چھوڑ دیا۔ اب یہاں یہ اشکال تو نہوگا کہ حضورؐ سے کیسے مطالبہ کیا۔ کیونکہ حضورؐ کی زندگی میں وراثت کا سوال ہی نہیں ہے۔ لہٰذا لانورّث کے حکم نہی کا سوقت جاری نہ ہوگا۔ لیکن ابوبکر رضؓ سے کیسے مطالبہ کیا۔ جواب یہ کہ ممکن ہے کہ وہ حدیث فاطمہ کو معلوم نہیں اس لئے مطالبہ کیا۔ اب سوال یہ ہے کہ ابوبکر رضؓ سے وہ حدیث معلوم کرنیکے بعد فاطمہ رضؓ سخت ناراض کیسے ہوئیں جواب یہ کہ یہ ناراضگی بمقتضائے بشریت طبعی انقباض کی بنا پر ہے اس کے بعد ابوبکر رضؓ سے ملاقات چھوڑ دینے سے مطالبہ کیلئے ملاقات چھوڑ دینا مراد ہے، سلام وغیرہ کیلئے نہیں۔ فاطمہ رضؓ جو حضورؐ کے چھ ماہ بعد فوت ہوئی وصیت کی تھی کہ ابوبکر رضؓ جنازہ نہ پڑھائے، جواب یہ کہ یہ بالکل غلط و افترا ہے کیونکہ شرعاً احق بنماز جنازہ سلطان ہے، بالکل شرع کیخلاف کیسے وصیت کرسکتی ہیں ہاں ابوبکر صدیق کا فاطمہ رضؓ کے جنازہ پر حاضر نہ ہونا ثابت ہے۔ ابن حجر رضؓ نے جواب دیا کہ جنازہ رات کو ہوا ابوبکر رضؓ نے خیال کیا کہ ان کو بلانے کیلئے کوئی آویگا۔ کیونکہ شغل زیادہ ہے علی رضؓ نے خیال کیا کہ ابوبکر رضؓ بلائے بغیر آئیں گے اس مغالطہ میں آنا نہیں ہوا۔ دراصل بات یہ ہے کہ صرف بھات سے بھات کھایا نہیں جاتا بلکہ مختلف سالن کی ضرورت ہے ایسا ہی اعدل اُمت محمدیہ صحابۂ کرام کے کسی واقعہ کو سمجھنے کیلئے صرف وہ واقعہ کافی نہیں، ان .... کی پوری زندگی کے مختلف عادلانہ گوشوں کا بھی لحاظ کرنا پڑیگا ورنہ مخالفین اسلام نے تو صحابہ کی معیاریت حق کو باطل یا کمزور کرنے کیلئے ایڑی چوٹی کے زور لگاتے ہوئے طول طویل افسانوں کو گھڑے ہیں سب اباطیل و افاحش میں سے ہیں لقولہ اللہ اللہ فی اصحابی لاتتخذوا ہم غرضا من بعدی، الحدیث۔ چنانچہ صحیح روایت سے ثابت ہے کہ ابوبکر صدیق رضؓ اپنی خلافت ہی کے زمانہ میں فاطمہ رضؓ کے دروازہ پر جاکر دست بستہ گرمی آفتاب میں کھڑے ہوکر عذر خواہی کرتے ہوئے فرمایا واللہ قرابۃ النبیؐ احب الی من قرابتی لکن ما افعل سمعت النبیؐ قال لانورّث ما ترکناہ صدقۃ والصحابۃ شاہدون علیٰ ذلک۔ اسپر حضرت فاطمہ رضؓ راضی ہوگئی تھی۔ مخالفین کی نظر اس قسم کی حدیث پر نہیں پڑتی ہے بلکہ غلاظت پسند مکھی کی طرح ناپاک چھینٹوں پر واقع ہوتی ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۴۸

ایسا ہی عباس رضؓ و علی رضؓ نے وہ حدیث لانورّث الخ معلوم نہونے کی بنا پر ابوبکر صدیق رضؓ سے میراث النبیؐ کا مطالبہ کیا تھا پھر حدیث سے معلوم ہونیکے بعد عمر رضؓ سے میراث کا مطالبہ نہیں کیا بلکہ حق میراث پر مالکانہ نہیں بلکہ متولی ہونے کے مطالبہ کرنے پر عمر رضؓ نے بہت عہد و پیمان کے بعد اس شرط پر دیا کہ حضورؐ جن مصارف پر خرچ کرتے تھے عباس رضؓ و علی رضؓ بھی اپنے خرچ کریں گے۔ لیکن یہ متولیانہ حق بغیر تقسیم مجموعہ مشترک مال پر تھا اس لئے ان دونوں میں جھگڑا ہوگیا اس لئے عثمان رضؓ و زبیر و سعد رضؓ وغیرہ کے سامنے تقسیم کرانے کی غرض سے پھر عمر رضؓ کے پاس گیا یعنی وہ مال متولیانہ طور پر مشترک حیثیت سے ہم دونوں کے ہاتھ میں ہے۔ چونکہ تصرف وغیرہ میں جھگڑا ہو رہا ہے اس لئے تقسیم کردیجئے تاکہ ہر ایک اپنے اپنے حصہ پر تصرف کرسکے، جھگڑا نہو۔ عمر رضؓ نے کہا کہ واللہ لا اقضی بینکما بغیر ذلک حتی تقوم الساعۃ۔ یعنی متولیانہ حق دینے کے بغیر تقسیم کردینے کا فیصلہ کبھی نہیں کروں گا کیونکہ تقسیم ملوکہ چیز میں ہوتی ہے۔ نیز مرور زمانہ کے بعد ملوک ہونیکے گمان ہوگا۔ بہرحال عمر رضؓ سے ملکیت کا مطالبہ نہ تھا بلکہ تقسیم کا مطالبہ ہے۔ لہٰذا اشکال نہیں اور مذکورہ دو

بحث مطالبہ فاطمہ میراث النبیؐ معہ دفع الاشکال الوارد علیہا

بحث مطالبہ عباسؓ و علیؓ میراث معہ دفع الاشکال ۱۲

58

وجہ کی بناء پر عمر رضؓ کی تقسیم نہ کرنا بھی صحیح۔ لیکن اشکال یہ کہ مسلم کی روایت میں علی رضؓ کے متعلق عباس رضؓ کا یہ قول منقول ہے حیث قال عباس رضؓ لعمر رضؓ اقض بینی وبین ہذا الکاذب الآثم الغادر الخائن، فقال عمر رضؓ اتیماہ ہکذا کاذبا الخ واللہ یعلم انہ لصادق بار راشد تابع للحق الخ۔ عباس رضؓ نے علی رضؓ کے متعلق جو نازیبا سنگین خطرناک الفاظ استعمال کئے اس کا جواب بطور مثال ہمارے محاورہ سے ملا کر یہ دیا جاویگا کہ مثلاً زید جو غصہ ظاہر کرنے یا پھرتی کے طور پر عمر کو سالہ کہتا ہے اس میں معنی حقیقی اس عمر کی بہن کو شادی کیا یا کریگا یہ معنی حقیقی اعتقاداً مراد نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف غصہ ظاہر کرکے یا مذاق کے طور پر گالی کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ لفظ اگرچہ گالی کے ہو لیکن سالہ بنانے کی نیت وعقیدہ نہیں ہوتا ہے کقولہ تعالیٰ لعن الذین کفروا وقولہ ع من ترک الصلوٰۃ متعمداً فقد کفر۔ اس قسم کے دمک آمیز لفظ میں حقیقۃً لعنت کرنا وکافر کہنا مراد نہیں ورنہ سب کافر ساتھ ساتھ ختم ہوجائے اگرچہ لفظ لعنت وکفر کا استعمال کیا اس کے معنی حقیقی مراد نہیں بلکہ صرف دھمک ظاہر کرنا مراد ہے۔ یہاں بھی علی رضؓ کے حقیقۃً کاذب آثم، غادر، خائن ہونا مراد نہیں بلکہ غصہ ظاہر کرنے اور حق جتانے کے طور پر بطور نازیبا الفاظ لائے ہیں۔ عباس رضؓ کے عقیدہ میں علی رضؓ کے کاذب وغیرہ ہونیکا اعتقاد ہرگز نہیں ہے۔ ہاں عمر غصہ ظاہر کرنے کیلئے بھتیجے کو سخت سست کہا۔ کیونکہ بھائی کا بیٹا اپنے بیٹے کی طرح ہے۔ لہٰذا کلہ ماخوذ من بذل المجہود ج ۱۲ ص ۱۲۵ ومن تقریر الاساتذۃ۔ صحابہ کرام کی عظمت شان کی پیش نظر اس قسم کی توجیہ ضروری ہے جس سے قرآن وحدیث کے وعیدی الفاظ کی بھی یا محاورہ توجیہ ہوتی ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

کتاب الصید والذبائح

بحث تحقیق الصید مع ذکر شرائط التعلیم ۱۲

لفظ صید مصدر بمعنی الاصطیاد ہے ای شکار کرنا اور کبھی مصید ای شکار کیا ہوا جانور پر بھی اطلاق ہوتا ہے تسمیۃً للمصدر بالمفعول۔ اور یہاں بمعنی المفعول ہونا ہی مناسب ہے کیونکہ یہ ذبائح کے مقابل ہے اور ذبائح ذبیحہ کی جمع بمعنی المذبوح ہے۔ پھر فعل اصطیاد یعنی شکار کرنا کتاب وسنت واجماع کے ذریعہ غیر محرم کیلئے غیر حرم کے اندر مباح ہے لقولہ تعالیٰ واذا حللتم فاصطادوا۔ ولقولہ تعالیٰ وحرم علیکم صید البر مادمتم حرما۔ والامر للاستحباب فانہ نوع اکتساب وانتفاع بما ہو مخلوق لذلک، پس یہ احتطاب ای لکڑی چننے کیطرح مباح ہوگا۔ اور سنت قول النبی ع العدی بن حاتم رضؓ اذا ارسلت کلبک المعلم وذکرت اسم اللہ علیہ فکل وان اکل الکلب منہ فلا تاکل لانہ انما امسک علی نفسہ الحدیث۔ وانعقد الاجماع علی اباحتہ۔ وما علمتم من الجوارح سے وہ سباع بہائم والطیر مراد ہے جو کسب کریں والا ہو کالکلب والفہد والنمر والعقاب والصقر والبازی۔ اور کلب کی تعلیم یہ ہے کہ تین مرتبہ شکار کے جانور پکڑ کر تینوں مرتبہ نہ کھاوے۔ اور باز پرندہ کی تعلیم یہ ہے کہ بلانے سے لوٹ کر آوے۔ کما فی الہدایہ ج ۴ ص ۴۸۵ والمرقاۃ ص ۱۷۰ بقول بعض شرائط تعلیم تین ہیں یعنی جب متوجہ کرے تو متوجہ ہووے اور جب باز رکھے تو باز رہے اور جب صید پکڑے تو نہ کھاوے بلکہ امساک کرے پس جب یہ تینوں خصلت بار بار پایا جاوے کم از کم تین دفعہ پایا جاوے تو وہ معلم ہے یحل بعد ذلک قتیلہ، غیر معلم کے قتیل حلال نہیں۔ مرقاۃ ص ۱۷۰

بحث الاختلاف فی حلۃ الصید بعد اکل الکلب منہ ۲

عن عدی فان امسک علیک ع، الحدیث۔ مالک واوزاعی ولیث کے نزدیک صید الکلب حلال ہے اگرچہ کلب نے اس سے کچھ کھایا ہو۔ لحدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ انہ ع قال لابی ثعلبۃ الخشنی فکل مما امسک علیک الکلب قال فان اکل منہ قال ع وان اکل منہ۔ لیکن امام اعظم وصاحبین وزفر کے نزدیک اگر کلب نے صید سے کچھ کھایا ہو تو وہ کلب غیر معلم ہے اسکا صید حلال نہیں ہے لقولہ تعالیٰ فکلوا مما امسکن علیکم۔ کلب اپنے کے لئے امساک کرنے اور مالک کیلئے امساک کرنیکے درمیان فرق صرف ترک الاکل کے ذریعہ ہوگا لہٰذا حلۃً کیلئے اکل وترک اکل حد فاصل ہوگا اور

اگر حلت کیلئے ترک اکل شرط نہ ہوتا تو فکلوا کے بعد مما امسکن کی قید لغو ہو جاویگا۔ وکما فی حدیث عدی بن حاتم وان اکل فلا تاکل فانما امسک علی نفسہ۔ متفق علیہ۔ یہاں مراۃ اکل الکلب کی صورت میں عدم اکل ای حرمت کا حکم ہے۔

الجواب حدیث ابو ثعلبہ میں جو ان وصلیہ کیساتھ فرمایا وان اکل منہ، یہ لفظ ہی غلط ہے کیونکہ حدیث ابو ثعلبہ کو ابو ادریس الخولانی وابو اسماء وغیرہما نے بھی روایت کئے ہیں لیکن ان ... کی روایت میں یہ لفظ نہیں ہے۔ اور اگر حدیث ابو ثعلبہ میں یہ لفظ ہو بھی تاہم حدیث عدی بن حاتم جسمیں وان اکل فلا تاکل کا حکم ہے باعتبار سند اصح ما فی الباب ہے لہٰذا وہ راجح ہے۔ نیز حدیث عدی ظاہر قرآن کے موافق ہو کر راجح ہے وہو قولہ تعالیٰ فکلوا مما امسکن علیکم نیز اکل الکلب کے بعد ایک حدیث سے حلت ثابت ہوتی ہے دوسری حدیث سے حرمت۔ بقاعدۂ اصول حلت وحرمت میں اگر تعارض ہو تو حرمت والی حدیث راجح ہے۔ کذا فی التعلیق ج ۲ ص ۳۲۵ والبذل ج ۹ ص ۴

قولہ فانک لا تدری ایہما قتلہ۔ مرقاۃ ص ۱۰۱ میں ہے کہ ارسال کلب کے وقت اگر تسمیہ کو ترک کیا تو اس میں اختلاف ہے کہ مالک و شافعی واحمد کے نزدیک ترک تسمیہ کے باوجود حلال ہے کیونکہ اللہ کے نام کو ذکر کرنیکا جو حکم ہے اس سے ذکر قلبی مراد ہے یعنی نیت کرنا اب لہو ولعب کے طور پر نہ ہو کر اگر اصطیاد کی نیت سے ارسال کلب ہو تو ذکر قلبی ای نیت متحقق ہو گئی۔ اور محمد بن سیرین وشعبی وابو ثور وداؤد ظاہری کے نزدیک تسمیہ قصداً چھوڑے یا نیاناً بہر حال حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ، اس قسم کے نصوص عام ہیں کہ عدم ذکر اسم اللہ عمداً ہو یا نیاناً ہر صورت میں لا تاکلوا کے حکم ہے ای حرمت کا حکم ہے۔ حنفیہ یہاں بھی عادلانہ حکم دیتے ہیں چنانچہ حنفیہ وثوری واسحٰق کے نزدیک ترک تسمیہ اگر عمداً ہو تو ذبیحہ یا صید حرام اور اگر نیاناً ہو تو حلال ہے۔ لان النیان مرفوع الحکم عن الامۃ لقولہ علیہ السلام رفع عن امتی الخطاء والنیان رواہ الطبرانی بسند صحیح۔ نیز بصوت نیان التسمیۃ بھی اگر حرام کہا جاوے تو حرج لازم ہوگا۔ لان الانسان کثیر النیان والحرج مدفوع شرعاً۔ اب ترک تسمیہ عمداً کی صوت میں حرام ہونے کی دلیل قولہ تعالیٰ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق۔ یہاں عدم ذکر اسم اللہ عمداً کی صورت میں لا تاکلوا کے حکم ہے۔ اور قولہ تعالیٰ وانہ لفسق سے عمداً کی قید مفہوم ہوتی ہے کیونکہ فسق عمد کی صوت میں ہوتا ہے۔ اذ الناسی لا یلحقہ الفسق۔ بلکہ وہ مرفوع الحکم ہے کما مر۔ کما قالہ الجصاص۔ **الجواب** قولہ تعالیٰ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ، میں ذکر قلبی مراد لینا پھر فعل ارسال سے ذکر قلبی متحقق ہونیکے متعلق کہنا خلاف ظاہر ہے ہاں یہ نیان کی صورت میں ہو سکتا ہے نہ کہ عمداً میں۔ **الجواب** خطا ونیان مرفوع الحکم ہونے کی وجہ سے نصوص میں امر ونہی کے صیغے عمداً پر محمول ہے یعنی کوئی کام کرنے کے متعلق حکم دینے سے عمداً کرنا مراد ہے اور نہ کرنے کیلئے حکم دینے سے عمداً نہ کرنا مراد ہے۔ جیسا کہ زنا نہ کرنیکا جو حکم ہے عمداً نہ کرنا مراد ہے۔ جواب میں اگر ہو جاوے کوئی مواخذہ نہیں۔ یہاں بھی نفی ذکر اسم اللہ سے عمداً نفی ذکر مراد ہے جیسا کہ فسق کا لفظ عمداً نفی ذکر پر دال ہے۔ کما مر۔ تو عمداً نفی ذکر اسم اللہ کی صورت میں لا تاکلوا کا حکم ہے یعنی حرمت کا حکم ہے۔ لہٰذا ہر صورت میں حرمت کا حکم نہ ہوگا۔ کما قالہ محمد بن سیرین وغیرہ واکثر لہذا ماخوذ من المرقاۃ ج ۸ ص ۱۰۸ والتعلیق ج ۲ ص ۳۲۵۔

وعنہ انا نرمی بالمعراض۔ معراض ثقیل لکڑی یا لاٹھی جسکے طرف میں لوہا ہوا ور کبھی لوہا کے بغیر بھی ہوتا ہے۔ یا معراض وہ تیر جو عرضاً جا کر صید پر عرضاً لگتا ہے دھار سے نہیں لگتا۔ کما فی المغرب۔ مکحول واوزاعی وفقہاء شام وسعید بن المسیب کے نزدیک معراض صید پر عرضاً پڑے یا طولاً ای حدّاً مطلقاً حلال ہے۔ ایسا ہی مذکور حضرات وابن ابی لیلیٰ کے نزدیک بندوق سے جو صید مقتول ہو وہ بھی حلال ہے۔ کیونکہ اسی حدیث کے شروع میں ہے کل ما امکن

علیک۔ یہاں زخم کرکے خون بہادینے کی قید نہیں ہے لہٰذا عرضاً پڑکر ایسا ہی بندوق سے بھی زخم ہوکر اگرچہ خون بہہ نہ جائے تاہم حلال ہوگا لیکن جمہور ائمہ اربعہ کے نزدیک معراض کے ذریعہ شکار کرنے کی صورت میں اگر قتل صید بحدہٖ ہو تو حلال ہے اگر قتل صید بعرضہٖ ہو تو حرام ہے۔ لحدیث عدی بن حاتم انہٗ قال کُلْ ما خزق، ای زخم کرے۔ اگر صید کے اندر نافذ ہوگیا ہو تو کھانے کا حکم ہے یعنی حلال ہے لخروج الدم المسفوح وما اصاب بعرضہٖ فقتل فانہٗ وقیذ فلا تاکل۔ متفق علیہ۔ وقیذ بمعنی الموقوذ یعنی جس صید کو تیز چیز کے بغیر عصا یا حجر وغیرہ سے قتل کیا گیا ہو۔ **الجواب**، آنہوں کی حدیث میں ایسا ہی آیت میں جو فکلوا مما امسکن علیکم وارد ہے وہاں کلام کی غرض سمجھنا چاہئے چنانچہ آیت و حدیث میں امساک علیکم سے کلب معلم ہونے کی شرط کیطرف اشارہ کرنا مراد ہے کیونکہ اگر مالک کیلئے امساک نہو بلکہ کلب اپنے کیلئے امساک کرے تو اول حدیث میں ہے کہ فلا تاکل فانما امسک علیٰ نفسہٖ۔ تو وہ حدیث حلت کی ایک شرط بیان کرتے ہوئے قید جرح کے مخالف نہیں جو اسی حدیث کے ثانی جملہ میں ہے حیث قال کُلْ ما خزق۔ یا ان۔۔۔ کی حدیث سے اگر بغیر جرح حلت ثابت ہو اور دوسری حدیث سے حرمت، تو بقاعدۂ اصول حرمت والی حدیث راجح ہے کما مر عن الجصاص رح۔ کما فی المرقاۃ ج ۸ ص ۱۰۹ والتعلیق ج ۳ ص ۳۲۹ والہدایہ ج ۴ ص ۴۹۵۔ اسکے متصل بعد کی حدیث میں جو دو ایک دن غائب رہنے کے بعد صائد کے تیر کے اثر کے علاوہ اور کوئی اثر نہ ہونے کی صورت میں کھانے کے متعلق اختیار دیکر فرمایا کہ مالم ینتن ای اگر بدبودار نہ ہو۔ اہل علم کے نزدیک بدبودار نہ ہونے کی قید استحبابی ہے، بدبو سے حرام نہیں ہوتا کما روی انہ علیہ السلام اکل متغیر الریح، نووی رح نے کہا کہ بدبودار چیز کھانا مکروہ تنزیہی ہے نہ تحریم۔ الا خوف الضرر۔ کما فی التعلیق ج ۳ ص ۳۲۹

عن عائشۃ رض اذکروا اسم اللہ وکلوا۔ اس حدیث میں اقوام حدیث عہد سے وہ نومسلم مراد جو ابتک کامل طور پر احکام اسلام نہ سیکھا ہو۔ یہاں بوقت اکل تسمیہ کو تسمیہ عند الذبح کے قائم مقام بنانا مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ ذبح کرنیوالا اگر ایسا ہو کہ جسکا ذبیحہ حلال ہوتا ہے تو اس صورت میں اس پر حسن ظن کرکے تم بسم اللہ پڑھکر کھالو۔ ظنوا المؤمنین خیراً۔ آئندہ حدیث میں جو لعن اللہ من آوی محدثاً وارد ہے مجموعی طور پر لعنت دو قسم پر ہے، لعنت کفر بمعنی دوری از رحمت حق۔ ولعنت فسق بمعنی دوری از بارگاہ عزت و قرب۔ اور احادیث میں ثانی معنی پر لعنت کے اطلاق زیادہ ہے اس سے بہت سے اشکالات سے نجات ملے گی۔ فاغتنم وتشکر۔ کما فی الاشعۃ ص ۴۸۴ ج ۳ ص ۴۸۵ والمرقاۃ ج ۸ ص ۱۱۱ والتعلیق ج ۳ ص ۳۲۹

عن رافع بن خدیج رض لیس السن والظفر۔ واضح ہو کہ جو دانت اور ناخن منہ اور انگلی سے لگا ہوا ہے، نکالا نہیں گیا اسکو سن و ظفر قائم غیر منزوع کہتے ہیں اس سن و ظفر قائم غیر منزوع سے ذبح کرنا بالاجماع جائز نہیں اور ان دونوں سے ذبح کیا ہوا جانور میتہ ہے لانہٗ یقتل بالثقل فیکون فی معنی المنخنقۃ۔ اب محل نزاع سن و ظفر غیر قائم و منزوع کے متعلق ہے چنانچہ شافعی رح کے نزدیک سن و ظفر منزوع ہو یا نہ ہو مطلقاً ان دونوں سے ذبح کرنا جائز نہیں۔ لاطلاق حدیث رافع بن خدیج رض انہٗ علیہ السلام قال ما انہر الدم وذکر اسم اللہ فکل لیس السن والظفر۔ یہاں مطلقاً سن و ظفر کو کھانے کے حکم سے استثنا کیا لہٰذا المذبوح بہما میتہ ہو کر غیر ماکول ہوگا۔ حنفیہ کے نزدیک سن و ظفر اگر منزوع ہو تو اس سے ذبح کرنا جائز ہے اور اس مذبوح جانور کو کھانا لا باس بہ کے مرتبہ میں جائز ہے۔ لعموم قولہٖ انہر الدم بما شئت وقولہٖ افر لاود اج بما شئت رواہما النسائی۔ یہاں بما شئت کے عموم سے معلوم ہوا کہ ہر تیز اور دھار والی چیز سے ذبح کرنا جائز ہے۔ نیز سن و ظفر منزوع ایسے آلہ جارحہ ہے جس سے اخراج الدم جو ذبح سے مقصود ہے وہ حاصل ہوتا ہے۔ پس تیز حجر و حدید سے جیسا کہ ذبح جائز ہے ایسا ہی سن و ظفر سے بھی جائز

بحث نابۃ تسمیۃ الاکل عن تسمیۃ الذبح مع ذکر معنی اللعنۃ ۱۲

بحث الاختلاف فی الذبح بالسن والظفر ۱۲

ہوگا۔ بخلاف غیر المنزوع لانہ یقتل بالثقل فیکون المذبوح بغیر المنزوع فی معنی المنخنقۃ۔ ہاں حنفیہ کے نزدیک سن وظفر وقرن منزوع سے ذبح کرنا فی نفسہ جائز تو ہے لیکن مکروہ۔ کیونکہ اسمیں جزء الآدمی کو بصورت ذبح استعمال کرکے اہانت کرنا ہوتا ہے۔ نیز اس ذبح میں حیوان پر تنگی کرنا ہوتا ہے حالانکہ حدیث میں ذبح کے معاملہ میں حیوان کیساتھ احسان کرنیکا حکم ہے۔ کما فی حدیث شداد بن اوس انہ ﷺ قال ان اللہ کتب الاحسان علی کل شیٔ فاذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحۃ ولیحد احدکم شفرتہ ولیرح ذبیحتہ رواہ مسلم۔ بقول نووی یہ حدیث قتل وذبح کے بارے میں بلکہ ہر معاملہ میں احسان کے متعلق جوامع الکلم میں سے ہے اور ہر تعذیب بلا فائدہ کے عدم جواز پر دال ہے۔ **الجواب** شافعی ... جو حدیث رافع لائے وہاں جو لیس السن والظفر کہہ کر سن وظفر کو استثنا کیا۔ اس سے سن وظفر غیر منزوع مراد ہے تاکہ دونوں قسم کی حدیث پر عمل ہو جاوے چنانچہ ہر قسم کے حدیث کے صحیح مصداق متعین کرکے ہر قسم کی حدیث پر عمل کرنا حنفیہ کی خصوصیت خاصہ میں سے ہے کیونکہ بقاعدہ اصول کسی حدیث کے اہمال سے اعمال افضل ہے۔ نیز حدیث رافع میں جو فانہا مدی الحبشۃ کا لفظ ہے اب اس لفظ کی رعایت کرتے ہوئے دیکھنا چاہئے کہ حبشیوں کے چاقو کس قسم کے تھے چنانچہ حبشی کفار غیر منزوع سن وظفر سے ذبح کرتے تھے جو بالاجماع جائز نہیں لہٰذا ان ... کی حدیث رافع میں جو سن وظفر کو استثنا کیا اس سے غیر منزوع سن وظفر مراد ہے جو بالاجماع جائز نہیں۔ کما فی الہدایہ ص۴۲۲ والمرقاۃ ص۱۱۳ والتعلیق ص۴ دانت چونکہ ہڈی ہے اس سے اگر ذبح کریگا تو خون لگ کر جانات کے خوراک نہیں ہو سکیگا اسلئے منع کیا۔ کما قالہ النووی مرقاۃ ص۱۱۴

قولہ ان للہذہ الابل اوابد کاوابد الوحش :۔ مراد یہ کہ بھاگنے والے وحشی جانوروں کیطرح ان اہل کے اندر بھی بھاگنے کی صفت ہے یعنی ابل، بقر، غنم ومرغی اہلی جانور اگر بھاگ جاوے تو وہ حکم ذبح میں صید وحشی کے حکم میں ہے۔ صید وحشی کیلئے جیسا کہ ذکاۃ اضطراری کافی ہے ان بھاگنے والے اہلی جانور کیلئے بھی ذکاۃ اضطراری کافی ہے یعنی اس کے بدن کے جمیع حصہ محل ذبح ہے بدن کے جس کسی جگہ میں زخم کرکے دم مسفوح نکالنے سے وہ حلال ہو جاویگا ابل میں غلبۂ توحش کی بنا پر اس کو خاص کرکے ذکر کیا۔ عن شرح السنۃ، کما فی المرقاۃ ص۱۱۴ والتعلیق ص۳۔

عن انس رضی یسم ابل الصدقۃ :۔ قولہ لیحنکہ تحنیک سے ماخوذ ہے یعنی اکابرین وبزرگان دین خرما یا دیگر کوئی شیریں چیز چبا کر خیر وبرکت کیلئے بچہ کے حنک یعنی تالو میں داخل کر دینا۔ یہاں اول بحث یہ ہے کہ اس حدیث کے متصل ماقبل جابر رضی کی حدیث سے داغ لگانے پر لعنت کرنا۔ اور جابر ہی کی دوسری حدیث میں داغ لگانے پر نہی وارد کرنا ثابت ہے۔ پھر حدیث انس رضی میں جو حضور سے داغ لگانے کا ثبوت ہے اس تعارض کا جواب یہ کہ چہرہ پر داغ لگانے کی ممانعت ہے۔ لعنت اور حکم نہی چہرہ پر داغ لگانے کی صورت میں ہے۔ اور حضور نے جو داغ لگایا یہ غیر الوجہ پر داغ لگانا ہے۔ یا جواب یہ کہ حضور نے امتیاز کرنے کی ضرورت کی بنا پر داغ لگایا تاکہ ابل الصدقہ غیر ابل الصدقہ سے ممتاز ہو اور جن احادیث میں منع وارد ہے وہاں بلا ضرورت داغ لگانے سے منع کرنا مراد ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۱۱۴ والتعلیق ص۳

بحث ثانی یہ کہ چہرہ میں داغ لگانا تو بالاجماع ممنوع ہے۔ انسان کے چہرہ میں بھی ممنوع، حیوانات کے چہرہ میں بھی ممنوع۔ اور زکوٰۃ وجزیہ کے جانوروں کے چہرہ کے علاوہ دوسرے عضو میں داغ لگانا بقول بعض مستحب ہے۔ اور بقول بعض امتیاز کیلئے فی نفسہ جائز ہے۔ لانہ ﷺ یسم ابل الصدقۃ۔ لیکن انسان کو داغ لگانے کے متعلق اخبار وآثار مختلف ہیں۔ جابر رضی کی حدیث میں تو مطلقاً وسم فی الوجہ پر نہی وارد ہے انسان کے ہو یا دیگر حیوان کے۔ لیکن اور ایک روایت میں ہے کہ حضور نے ابی بن کعب رضی کے پاس طبیب بھیج کر فصد کروایا وداغ لگوایا۔ ایسا ہی سعد بن معاذ رضی

بحث وسم الانسان ۳۰ بحث وسم البہائم فی وجہہا ۳۱ بحث الخلاف فی وسم الحیوان ۳۲ بحث وسم الحیوان الاہلی والوحشی ۳۳

اور اسعد بن زرارہ کو بھی داغ لگانے کی اجازت دی۔ ان مختلف آثار کی بنا پر اہل علم کے اقوال بھی مختلف ہیں۔ بقول بعض داغ لگانا عمدہ نہیں ہے اور بقول بعض انسان پر داغ لگانا ممنوع ہے۔ اور بعض نے کہا کہ بغیر ضرورت داغ لگانا ممنوع ہے ورنہ جائز۔ مختار یہ ہے کہ اگر مسلمان ماہر طبیب کہے کہ داغ لگانے ہی میں صحت ہوگی ورنہ نہیں۔ تو اس ظن غالب کی صورت میں جائز ہے ورنہ مکروہ تحریمی۔ کما فی الاشعۃ ص۴۸۳ عن سفر السعادۃ۔

عن عدی بن حاتمؓ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ۔ ذبح کرتے وقت تسمیہ کو عمداً یا نسیاناً ترک کرنے کے متعلق مختصر اختلاف یہ ہے کما فی الہدایہ ص۴۱۹ کہ شافعی کے نزدیک تسمیہ عمداً چھوڑے یا نسیاناً دونوں صورت میں ذبیحہ جانور حلال ہے لقولہ ع المسلم یذبح علی اسم اللہ سمّی او لم یسمّ۔ مالکؒ کی نزدیک عمد و نسیان کی دونوں صورت میں ذبیحہ حرام ہے۔ بظاہر قولہ تعالیٰ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ، یہاں متروک التسمیہ مطلقاً کے کھانے میں استغراقیہ سے مؤکد کرکے مبالغۃً نہی کیا۔ لہٰذا دونوں صورت میں حرام ہوگا حنفیہ کا عاولانہ حکیمانہ مذہب یہ ہے کہ اگر تسمیہ کو عمداً چھوڑا ہے تو ذبیحہ میتہ کے حکم میں ہو کر حرام ہے اور اگر نسیاناً چھوڑا ہے تو حلال ہے۔ ایسا ہی کلب و باز کے ارسال اور رمی کے وقت ترک تسمیہ کے متعلق یہی اختلاف ہے۔ حنفیہ کی دلیل کتاب و سنت و اجماع ہے کقولہ تعالیٰ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ اگرچہ یہاں عدم ذکر عمداً و نسیاناً ہر صورت میں لا تاکلوا کا حکم ہے لیکن شریعت نے ناسی کو عذر نسیان کی بنا پر ذاکر قرار دیا لہٰذا عمداً عدم ذکر اسم اللہ کیساتھ لا تاکلوا کا حکم خاص ہوگا جو حنفیہ کے مذہب ہے۔ عن عدی بن حاتم حین سأل عما وجد مع کلبہ کلبا آخر فقال لعلہ انما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب غیرک۔ یہاں ترک تسمیہ کیذریعہ حرمت کی علت بیان کیا لہٰذا عمداً ترک تسمیہ کی صورت میں حرام ہوگا کیونکہ نصوص کا فعل عمداً پر اطلاق ہوتا ہے۔ کما مر۔ ایسا ہی اجماع صحابہ بھی حنفیہ کی دلیل ہے کیونکہ متروک التسمیہ عامداً کی حرمت کیمتعلق صحابہ کرام میں کوئی اختلاف نہ تھا۔ وانما الخلاف بینہم فی متروک التسمیۃ ناسیا فعند ابن عمرؓ یحرم وعند علی وابن عباسؓ یحل۔ ابو یوسفؒ و دیگر مشائخ نے کہا کہ متروک التسمیہ عامداً میں اجتہاد کی گنجائش نہیں۔ کیونکہ اس کی حرمت پر اجماع منعقد ہے۔ **الجواب**، شافعیؒ جو حدیث لائے نصوص کے درمیان دفع تعارض اور تطبیق کیلئے یہی کہا جاویگا کہ وہ نسیان پر محمول ہے۔ **الجواب**، اس آیت کے ظاہر سے امام مالکؒ نے جو کہا کہ ترک تسمیہ عمداً ہو یا نسیاناً حرام ہوگا، جواب یہ کہ نسیان کی صورت میں بھی حرمت کے حکم دینے سے حرج لازم آئیگا لان الانسان کثیر النسیان، والحرج مدفوع لقولہ تعالیٰ ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔ کما فی الہدایہ ص۴۱۹ وحاشیتہ۔ پھر جس فعل پر بندہ کو قدرت ہو اسی وقت تسمیہ شرط ہے چنانچہ ذبح اختیاری میں ذبح کے وقت شرط ہے اور عید کے ذبح اضطراری میں ارسال کلب و باز کے وقت ایسا ہی رمی کے وقت تسمیہ شرط ہے۔ کما فی الہدایہ ص۴۲۰

عن ابی العشراء لو طعنت فی فخذہا لاجزأ عنک:۔ ذبح کے اصل مقصد جو کسی تیز اور دھار والی چیز سے خون بہا دینا ہے۔ وہ ذبح دو قسم پر ہے۔ اختیاری و اضطراری۔ اختیاری یہ ہے کہ حلق کا تمام حصہ وسط و اعلیٰ و اسفل جس کسی حصہ میں ذبح کرنا لقولہ ع الذکاۃ ای الذبح ما بین اللبۃ و اللبتین لان الحلق مجمع المجری والمرئ فیحصل بالذبح فی الحلق بانہار الدم علی ابلغ الوجوہ فکان حکم الکل سواء۔ سینہ کے بالائی حصہ میں جو گڑھا کیطرح ہے اس کو لبّہ کہتے ہیں۔ ولبہ جای ریش از مردم۔ اور ذبح اضطراری یہ کہ جانور بھاگتے یا کنواں وغیرہ میں گر جانے یا دوسرے کوئی ایسے وجہ ہو کہ جسکی بنا پر ما بین اللبۃ واللبتین ذبح اختیاری نہ ہو سکے تو جسم کے جس کسی حصہ میں زخم کر دینا ذبح اضطراری ہے۔ ذبح اضطراری ذبح اختیاری کا بدل و قائم مقام ہے۔ لانہ لا یصار الا عند

بحث الاختلاف فی ترک التسمیۃ عند الذبح

بحث الذبح الاختیاری والاضطراری موجز کرنا بقاشانی عن الاولی

العجز عن الاختیاری۔ وہٰذا آیۃ البدلیۃ۔ مذکورہ وجوہ کی بنا پر ذبح اختیاری سے عجز کے وقت ذبح اضطراری کو اختیار کیا جائیگا لقولہ تعالیٰ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔ کما فی الہدایہ ص۴۱۸ ج۴ اس حدیث میں جو طعن فی فخذہا کو کافی ہونا بتایا یہ ذبح اضطراری کی صورت کا بیان ہے۔ کما قالہ الترمذی وابوداؤد۔

عن العرباض بن ساریہ رضہ نہی عن کل ذی ناب من السباع۔ ناب کہتے ہیں اس دانت کو جو رباعیات سے متصل ہو اور نوک دار تیز قسم کا ہو جسکے ذریعہ پھاڑنے چیرنے کے کام ہوتا ہے اس لئے کتے کے دانت کو ناب کہا جاتا ہے۔ ہدایہ میں بروایت مسلم ابن عباس رضہ کی حدیث نقل کیا کہ انہ نہی عن اکل کل ذی مخلب من الطیور وکل ذی ناب من السباع۔ صاحب ہدایہ نے اپنی بلیغ تحقیق کے ماتحت فرمایا کہ قولہ من السباع کو ذی مخلب وذی ناب دونوں قسم کے بعد حدیث میں ذکر کیا گیا۔ لہٰذا من السباع کی قید دونوں قسم کی طرف راجع ہو کر مراد یہ ہوگا کہ طیور ذی مخلب میں سے جو سباع ای پھاڑ چیر کر کھانیوالا ہو وہ حرام ہے، ہر ذی مخلب طیر حرام نہیں، ایسا ہی ذی ناب میں سے جو سباع ہو وہ حرام ہے ہر ذی ناب حرام نہیں بلکہ حرمت کیلئے ہر دو قسم میں سے من السباع ہونا شرط ہے۔ شرح السنۃ میں ہے کہ یہاں حرمت کیلئے ہر وہ ذو ناب حیوان مراد جو اپنے ناپ کیذریعہ لوگوں پر اور اُن کے اموال پر حملہ کرتا ہو۔ کالذئب والاسد والفہد والکلب ونحوہا۔ اور ذو مخلب سے وہ پرندہ مراد ہے جو اپنے مخلب ای پنجے سے کاٹتا ہے اور پھاڑتا ہے کالنسر والصقر والبازی ونحوہا۔ اور بقول صاحب ہدایہ سبع وہ جانور یا پرندہ ہے جسمیں عادۃً وفطرۃً پانچ اوصاف ذمیمہ ہو یعنی اُچک کر لینا، غارت کرنا، قتل کرنا، حملہ کرنا، زخم کرنا۔ اب سباع میں سے ہر ذی ناب و ذی مخلب کو بنی آدم پر حرام کرنے کی وجہ بنی آدم کی کرامت ہے۔ تاکہ مذکورہ اوصاف ذمیمہ انکے اندر سرایت نہ کرے کیونکہ غذا کا اثر بہت قوی ہے۔ کما قال النبی لا یرضع لکم الحمقاء۔ کما فی الہدایہ وحاشیتہ ص۴۲۴ ج۴ والتعلیق ص۳۳۳ ج۴ والمرقاۃ ص۱۲۱ ج۸ ذکوۃ الجنین ذکوۃ امہ کی بحث کتاب ہذا کے ص۲۶۲ ج۲ سے ص۲۶۵ ج۲ میں مفصلاً گذر چکی ہے اعادہ کی فرصت وطاقت نہیں اُمید کہ جلد ثانی ص۲۶۳ کیطرف مراجعت کریں گے اسی بحث ضرور کریں۔

عن عطاء بن یسار رضہ الا وقد ذکاہا اللہ لبنی آدم۔ دابۃ البحر کو اللہ نے بنی آدم کیلئے ذبح کردینے سے بقول طیبی مراد یہ ہے کہ حیوان البحر کو ذبح کئے بغیر اللہ نے حلال کردیا۔ تین قول میں سے شافعی کے اصح القول کیمطابق ایسا ہی مالک وغیرہ کے نزدیک جمیع ما فی البحر حلال ہے حتی کلبہ وخنزیرہ لعموم قولہ واحل لکم میتتہ۔ حنفیہ کے نزدیک حیوان الماء میں سے سمک ای مچھلی حلال ہے اور سب حرام، لقولہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبائث وما سوی السمک خبیث۔

الجواب انہوں کی حدیث میں سعید بن سلمہ راوی کیمتعلق ابوبکر جصاص نے کہا کہ انہ مجہول لا یقطع برواتہ بمقابلۃ الفرین پھر حنفیہ کے نزدیک مچھلی میں سے غیر طافی حلال ہے سمک طافی مکروہ تحریمی، لقولہ علیہ السلام فطفا فلا تاکلوا۔ طافی وہ سمک ہے جو پانی کے اندر خود بخود مر کر پانی پر بہتی ہو وہ مکروہ ہے۔ بہرحال حنفیہ کھانے پینے کے معاملہ میں خوب احتیاط سے کام لئے ہیں تاکہ برا اثر بنی آدم کے اندر سرایت نہ کرے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے عمل صالح کے متعلق حکم دینے کے آگے فرمایا کلوا من الطیبات واعملوا صالحا۔ کما فی الہدایہ وحاشیتہ ص۴۲۶ ج۴ بار بار حوالہ دینے میں شرم آرہی ہے اسلئے مختصراً اس بحث کو مکرر لائے ورنہ تفصیل وتحقیق کیساتھ یہ بحث بھی کتاب ہذا کی جلد اول ص۱۸۱ ج۱ باب ماء البحر میں گذر چکی ہے۔ فراجعہ۔

بَابُ ذِکْرِ الْکَلْبِ

اس باب کی غرض یہ بیان کرنا ہے کہ کس قسم کا کتا پالنا جائز ہے اور کس قسم کا جائز نہیں گویا کہ یہ باب

باب سابق کا تتمہ و باب لاحق کا مقدمہ ہے۔ عن ابن عمرؓ نقص من عمله کل یوم قیراطان۔ اس حدیث میں جو ضارٍ کے لفظ ہے وہ تخفیف الراء المکسورۃ مع التنوین بغیر یاء ہے ای الاکلب معلم للصید۔ بقول نووی ضاری وہ کلب ہے جو شکار کا حریص و عادی ہو۔ نقص اجر کے بیان سے معلوم ہوا کہ بغیر ضرورت کتا پالنا حرام نہیں ہے۔ لان ما کان اتخاذہ حراما امتنع اتخاذہ نقص لاجرا ولم ینقص فدل ذلک علی ان اتخاذ الکلب مکروہ لاحرام۔ اب نقصان اجر ہو کر یہ مکروہ ہونیکی وجہ یہ ہے کہ اسکے بیت میں ملائکہ رحمت داخل نہیں ہوتا۔ یا اس کتا سے گزرنیوالوں کو تکلیف پہونچتی ہے۔ یا کلاب میں سے بعض یعنی سخت سیاہ رنگ کے اسود بہیم حدیث جابرؓ کی بنا پر شیطان ہے کیونکہ وہ زیادہ ضرر رساں اور کاٹنے والا ہے و مع ہذا اقلہا نفعا واحراسۃ وابعدہا من الصید واکثرہا نعاسا۔ یا مالک کو ادنیٰ غفلت کے وقت پاک برتن کو کتا ناپاک کر دیتا ہے۔ پھر ابن التین نے کہا کہ کتا پالنے سے اعمال ماضیہ میں نقص ہونا مراد نہیں۔ بلکہ پالنے کے زمانہ میں جو عمل کریگا وہ کامل طور پر نہ ہوگا۔ پھر رویانی نے محل نقصان قراط کیمتعلق اختلاف نقل کیا فقیل من عمل النہار قراط واحد ومن عمل اللیل قراط آخر۔ وقیل من الفرض قراط ومن النفل قراط۔ پھر بعض روایات میں ایک قیراط کم ہونے کے بیان ہے۔ اور بعض میں دو قراط۔ اس اختلاف کی وجہ یہ کہ جس راوی نے زائد یعنی دو قراط کے ذکر کیا وہ مثبت زائد ہے اس لئے وہ معتبر ہے لانہ حفظ مالم یحفظ الآخر۔ یا حضورؐ نے اولاً ایک قیراط کم ہونے کی خبر دیا اسکو ایک راوی نے سن کر ایک قراط کی روایت کیا پھر حضورؐ نے زیادتی تاکید کیلئے دو قراط کم ہونیکو بیان کیا اسکو دوسرے راوی نے سن کر روایت کیا لہذا کوئی تعارض نہیں۔ یا کتا پالنے سے کثرت اضرار کی صورت میں دو قراط کم ہونیکو بیان کیا اور قلت اضرار کی صورت میں ایک قراط کا بیان ہے۔ یا مکہ و مدینہ شریف میں پالنے سے دو قراط کم ہوگا۔ دوسرے شہر میں ایک قیراط کما فی التعلیق ص۳۳۶ والمرقاۃ ص۱۲۶ اور قیراط نصف دانق ہے وہو سدس الدرہم والمراد ہہنا مقدار معلوم عند اللہ تعالیٰ۔ کما فی التعلیق ص۳۳۶ بقول نووی کاٹنے والے کلب کا جواز قتل پر اجماع ہے، بے ضرر کلب کے متعلق اختلاف ہے امام الحرمین نے کہا کہ حضورؐ نے اولاً ہر قسم کے کلاب کے قتل کا حکم دیا پھر یہ حکم منسوخ ہو کر سخت سیاہ اسود بہیم کے قتل کے حکم دیا پھر اس پر حکم شرح قرار پایا کہ بے ضرر ہر قسم کے کلاب کو قتل کرنا ممنوع ہے یہاں تک کہ اسود بہیم بھی اگر بے ضرر ہو تو قتل کرنا منع ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۱۲۷ فلا تعارض بین الاحادیث۔

بَابُ مَا یَحِلُّ اَکْلُہٗ وَمَا یَحْرُمُ

ابھی دو بحث کے آگے ذی ناب و ذی مخلب کی حرمت کی بحث مفصلاً گزر چکی ہے فراجعہ ان شئت۔

عن جابرؓ واذن فی لحوم الخیل:۔ لحوم الخیل کیمتعلق اختلاف ہے کہ شافعی، احمد، اسحٰق وصاحبین و شریح و حسن بصری و عطاء و سعید بن جبیر وغیرہم کے نزدیک لحوم الخیل مباح ہے لحدیث جابرؓ انہ علیہ السلام نہی عن لحوم الحمر الاہلیۃ واذن فی لحوم الخیل یوم خیبر۔ اور حنفیہ و مالک و ابن عباس وغیرہم کے نزدیک لحوم الخیل مکروہ تحریمی ہے لقولہ تعالیٰ والخیل والبغال والحمیر لترکبوہا وزینۃ۔ ای خلق الخیل۔ یہ آیت منجانب اللہ احسان دکھلانیکے مقام میں واقع ہوئی۔ اور اکل کے معاملہ اعلیٰ درجہ کے منفعت میں سے ہے۔ اگر اکل جائز ہوتا تو حکم مطلق یعنی اللہ تم اعلیٰ درجہ کی منفعت ای اکل کے ذکر کو چھوڑ کر ادنیٰ درجہ کی منفعت سے احسان نہ دکھلاتے۔ وروی خالد بن الولیدؓ انہ علیہ السلام نہی عن لحوم الخیل والبغال والحمیر رواہ ابن ماجہ۔ نیز گھوڑا دشمن کافر کو خوف دلانے کا آلہ ہے اس سے ایسا ہی مختلف روایات سے گھوڑے کا احترام و عزت ثابت ہوتی ہے کما فی الصحیحین عن جریر بن عبد اللہ قال رأیت النبی یلوی ناصیۃ فرس وہو

یقول الخیل معقودٌ فی نواصیها الخیر الی یوم القیامۃ ای الاجر والغنیمۃ۔ خیل کے اس اختصام کیوجہ سے بھی مکروہ ہونا چاہیئے نیز قولہ تعالی واعدوا لہم ما استطعتم من قوۃ ومن رباط الخیل۔ اس قسم کی آیت وحدیث سے گھوڑا آلۂ الجہاد ہونا ثابت ہے اگر حلال کہا جاوے تو تقلیل آلۃ الجہاد کرکے مسلمانوں کو کمزور کردینا ہوگا۔ **الجواب** انہوں نے جو جابرؓ کی حدیث ذکر کی جواب یہ کہ آیت میں تو خیل کو بغال وحمیر جو حرام ہے اسکے ساتھ ذکر کیا تو اشارہ سے معلوم ہوا کہ خیل بھی حرام ہے اور حدیث جابرؓ سے اباحۃ ثابت ہوئی تو حدیث بمقابلہ قرآن حجت نہیں۔ نیز محرم ومبیح اگر معارض ہو تو بقاعدۂ اصول محرم راجح ہے لہٰذا حدیث خالدؓ راجح۔ پھر لحم البغال والحمور الاہلیۃ ابو حنیفہ وشافعی واحمد کے نزدیک حرام للایۃ المذکورہ۔ مالکؒ سے مختلف روایات ہیں، مکروہ اشد کراہت ہونا ہی راجح ہے محققین موالک کے نزدیک حرام ہے۔ کما فی الہدایہ ص۴۲۵ والمرقاۃ ص۱۲۹ والتعلیق ص۳۳۵

عن ابن عمرؓ الضب لستُ آکلہ ولا احرّمہ۔ یعنی طبعی نظافت کی بنا پر فرمایا لستُ آکلہ کما فی حدیث ابن عباسؓ انہ قال فاجدنی اعافہ ای اکرہہ طبعا لا شرعا ولا احرمہ۔ یعنی ابتک حرمت کی متعلقہ وحی نازل نہونیکی بنا پر فرمایا ولا احرمہ۔ شافعیؒ کے نزدیک بلکہ بقول نوویؒ اجماع کے مطابق ضب ای گوہ حلال ہے۔ لحدیث ابن عمرؓ انہ قال ولا احرمہ۔ وعن ابن عباسؓ قال اکل الضب علی مائدۃ النبیؐ وفیہم ابو بکرؓ۔ اور حنفیہ کے نزدیک ضب یعنی سوسمار ای گوہ وضبع ای کفتار اور سلحفاۃ ای بچھوا اور زنبور ایسا ہی تمام حشرات الارض مکروہ تحریمی ہیں کما فی روایۃ ابی داؤد انہ نہی عن اکل لحم الضب۔ عن عائشۃؓ حین سألتہ عن اکل الضب فنہی النبیؐ **الجواب** یہاں بھی بعض روایات سے حلۃ ودیگر بعض سے حرمۃ ثابت ہے لہٰذا بقاعدۂ اصول حرمت والی حدیث ہی راجح ہے نیز قابل غور جواب یہ ہے کہ متفق علیہ حدیث میں جب ثابت ہے کہ انہ قال فاجدنی اعافہ ای اکرہہ طبعا۔ اب سمجھنے کی بات یہ ہے کہ حضورؐ کی طبیعت شریعت کے موافق ہے یا نہیں یقیناً موافق ہے لہٰذا حضورؐ کی طبعی ناگواری کا معنی ہوگا شرعی ناگواری جسکو امام اعظمؒ نے کراہت سے تعبیر کیا تو لستُ آکلہ سے سمجھ لینا چاہیئے کہ لحم الضب ایکدن نہ ایکدن کم از کم کراہت میں شامل ہوگا۔ آخر کار حضور اکرمؐ کی طبعی وقلبی قوۃ استعداد نے لوح محفوظ سے بروایت ابو داؤد وغیرہ حکم نہی کو اخذ کیا اور بروایت بخاری امام اعظمؒ ثریا ستارہ سے اخذ کرتے ہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ وارث نبی ہونیکے اعتبار سے امام اعظمؒ طبعی نظافت میں بھی حضورؐ سے اقرب ہیں۔ جزاہم اللہ۔ لہٰذا ماخوذ من الہدایہ ص۴۲۵ والمرقاۃ ص۱۲۹ والتعلیق ص۳۳۹ ومن الفیوضات۔ اور ارنب ای خرگوش کیمتعلق اگرچہ بعض نے کہا کہ یہ حیض کیطرح خون آنے کی وجہ سے مکروہ ہے لیکن کتاب الرحمۃ فی اختلاف الائمۃ میں ہے کہ ارنب بالاجماع حلال، کما فی حدیث انسؓ انہ قبلہ، کما فی التعلیق ص۳۳۶ والمرقاۃ ص۱۳۱

عن سلمان اکثر جنود اللہ لا آکلہ ولا احرمہ۔ یعنی پرندوں میں جراد اکثر جنود اللہ ہے ورنہ ملائکہ تمام مخلوقات میں اکثر ہونا روایت سے ثابت ہے تو ملائکہ تمام مخلوق میں اکثر ہونا مراد ہے کما قال تعالی فی حق الملائکۃ "وما یعلم جنود ربک الا ہو"۔ اور جراد طیور میں اکثر جنود ہونا مراد ہے فلا تعارض۔ چنانچہ کسی قوم پر اگر اللہ کا غضب ہو تو اسکے زراعت واشجار کو کھا کر قحط کی حالت ہونیکے لئے جراد کو بھیج دیتے ہیں۔ ومنہ قیل ہو جند من جنود اللہ بعثہ علامۃ لغضبہ، اس غضب کی حیثیت کیطرف نظر کرکے فرمایا لا آکلہ۔ اور غذا ہونیکی حیثیت کا لحاظ کرکے فرمایا ولا احرمہ، رواہ ابو داؤد۔ حاصل یہ کہ حضورؐ کو اولاً اگرچہ کچھ تردد تھا لیکن ابن ابی اوفی کی صحیح ومریح حدیث سے وہ کہ اقول اُحلت لنا میتتان السمک والجراد، اس قسم کی احادیث کی بنا پر دمیری کی کتب جیوۃ الحیوان میں ہے کہ ائمہ اربعہ بلکہ تمام مسلمان کے اجماع کیمطابق جراد حلال ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۱۳۱۔ پھر مالکؒ کے نزدیک جراد صید البر ہیں ہونیکی وجہ سے دوسرے صید البر کے

بحث حلۃ الجراد اجماعاً مع ذکر الخلاف فی کونہ برّیاً یا بحریاً ۱۲

بحث الاختلاف فی اکل الضب والضبع وسائر المحشرات الارض ۱۲

طرح بغیر تسمیہ حلال نہ ہوگا لیکن حنیفہ و جمہور کے نزدیک بغیر قتل و ذبح حلال ہے لقولہ ع اُحلّت لنا میتتان۔ حاصل اختلاف اس میں ہے کہ جراد صید بحری ہے یا بری، مالک رح کے نزدیک جراد صید بری میں شامل ہے کیونکہ محرم آدمی بحالت احرام اگر جراد کا شکار کیا ہو تو اسکے مناسب جزا دینا پڑتا ہے کما قال عمر رض در ہمان خیر من جراد تین، لیکن حنیفہ و جمہور کے نزدیک جراد صید البحر میں شامل ہے کما فی روایۃ انہ ع قال کلواہ فانہ من صید البحر۔ **الجواب** مالک رح جو ماقبل و مابعد کی دونوں بحث میں قیاس کیا یا حدیث موقوف لایا وہ مرفوع صحیح کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ کما فی الہدایہ ص۴۲۶ والمرقاۃ ص۱۴۴

باب العقیقہ

کتاب المغرب میں ہے کہ عقیقہ عق بمعنی شق سے ماخوذ ہے اور عقیقۃ المولود ای بچہ کے وہ شعر جو ساتویں دن کاٹا جاتا ہے پھر شاۃ مذبوحہ کو عقیقہ کہتے ہیں۔ امام احمد رح کے ایک قول کیمطابق عقیقہ کرنا واجب ہے لانہ ع امر بقولہ فاہریقوعنہ دما۔ لیکن جمہور کے نزدیک سنت ہے چنانچہ اکثر احادیث سنیت پر دال ہے جو شرائط احکام النجیہ میں معتبر ہے کما فی الدر، وہ عقیقہ میں بھی معتبر ہے۔ کما فی الاشعہ ص۵۱۲ والمرقاۃ ص۱۵۲ پھر ساتویں دن کے شاۃ مذبوحہ کو عقیقہ کرکے نام رکھنا حضور ع کو ناگوار ہوا حیث قال ع لا یحب اللہ العقوق، گویا کہ عقیقہ کے لفظ عقوق والدین ای نافرمانی والدین کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ چنانچہ عادت شریفہ یہ تھی کہ برا نام کو بدل کر اچھا نام رکھتے تھے یعنی اس شاۃ مذبوحہ کو نسیکہ یا ذبیحہ نام رکھنا چاہیئے۔ اور جن احادیث میں عقیقہ کا لفظ وارد ہے وہ کراہت کے آگے کے متعلق ہے۔ کما فی الاشعہ ص۵۱۲ والتعلیق ص۳۴۹

عن ام کرز اقروا الطیر علی مکناتہا، یعنی پرندوں کو انہوں کے بیضہ اور جگہوں میں برقرار رکھو اس عبارت کے شرح کیمتعلق مختلف صورتیں ہیں چنانچہ بقول بعض مکنات بفتح میم و کسر کاف یا فتح کاف مکنۃ کے جمع بیضۃ گویا ای الصب۔ بقول صاحب قاموس مطلق بیضہ مراد ہے۔ اور بقول بعض مکنات بمعنی امکنہ است یقال الناس علی مکناتہم وسکناتہم یعنی برامکنہ خود و ساکن خود اند۔ زمخشری نے کہا کہ مکنات بضم میم و کاف مکن کے جمع اور مکن جمع مکان جیسا کہ مکرم جمع مکرمات ہے۔ و بقول بعض مکنات مکنت کے جمع ہے بمعنی تمکن کما یقال لہ مکنۃ عند السلطان یعنی تمکن و منزلت و مرتبہ ہے۔ مذکورہ چاروں صورتوں میں پرندوں کو اپنے جگہ اور اشیانہ اور بیضہ سے ہٹانے اور ڈر لگانے سے منع کرنا مراد ہے۔ بقول بعض پرندہ جب رات کو اپنے اشیانہ اور بیضہ میں ساکن رہ کر آرام کرتے ہیں تو اسوقت بوقت شب شکار کرنیکی کراہت بیان کرنا مراد ہے۔ یا تطیر اور فال لینے سے منع کرنا مراد ہے چنانچہ اہل عرب کی عادت تھی کہ جب سفر وغیرہ کسی کام کیلئے نکلتے تو پرندہ اڑاتے وہ اگر دائیں جانب کو اڑ کر جاوے تو اس کو خیر و برکت سمجھ کر اس کام کیلئے جاتے تھے، وہ اگر بائیں کو جاوے تو نحوست سمجھ کر نہ جاتے، اسکو تطیر کہتے ہیں یہ ایک بیہودہ معاملہ ہے اسلئے منع کیا۔ کما فی الاشعہ ج۳ ص۵۱۲ والتعلیق ج۴ ص۳۴۰ والمرقاۃ ج۸ ص۱۵۵

عن الحسن عن سمرۃ رض انہ ع قال الغلام مرتہن بعقیقتہ۔ یہاں مرتہن بکسر الہاء نہیں ہو سکتا کیونکہ مرتہن بکسر الہاء رہن و بندق لینے والے کو کہتے ہیں۔ اس لئے تورپشتی رح نے کہا کہ اگر روایت میں مرتہن بکسر الہاء وارد ہے تو ممکن ہے کہ راوی نے بطریق القیاس رہینۃ کی جگہ میں مرتہن لایا ہے۔ جیسا کہ ابوداؤد و نسائی کی روایت میں صحیح طور پر رہینۃ کے لفظ وارد بھی ہے اور رہینۃ میں تا مبالغہ ہے یا تاویل نفس تا تانیث لایا۔ یہ تو لفظ کی متعلق تحقیق ہے کہ رہینۃ بمعنی مرہونۃ۔ اور معنوی حیثیت سے اشکال یہ کہ نومولود بچہ تو غیر مکلف ہے وہ کیسے عقیقہ کے بارے میں مرہون و مقید ہوگا۔ جواب یہ کہ امام احمد رح نے حدیث کے یہ مراد بتائے کہ بچہ اگر بحالت صغر مر جاوے اور اسکا عقیقہ نہ کیا گیا ہو تو وہ بچہ اپنے والدین کیلئے شفاعت نہ کریگے تو شفاعت کرنا والدین کے عقیقہ کرنے پر موقوف و مقید ہے۔ ہکذا روی عن قتادۃ

۱۲۰ فی قولہ الغلام مرتہن بعقیقتہ۔

یا مراد یہ کہ بچہ کی صحت و سلامت و زیادت نشو و نما والدین کے عقیقہ کرنے پر محبوس و موقوف ہے۔ یا مراد یہ کہ بچہ آذی و پلیدی کیساتھ محبوس ہے جبتک کہ والدین ساتویں دن شاۃ ذبح کرتے ہوئے عقیقہ کرکے حلق راس نہ کرے والمعنی الاول ہو الاصح۔ کمافی الاشعۃ ج۳ ص۵۱۲ والمرقاۃ ج۸ ص۱۵۶ والتعلیق ج۴ ص۳۴۵۔

عن محمد بن علی رض عق النبی ص عن الحسن رض بشاۃ۔ حسن کا عقیقہ ایک شاۃ سے کرنا ثابت ہوا۔ ابوداؤد نے بھی ابن عباس رض سے حسن و حسین رض کا عقیقہ ایک ایک شاۃ سے کرنیکو روایت کیا لیکن نسائی نے ابن عباس رض سے دو دو کبش ای مینڈھے سے عقیقہ کرنیکو روایت کیا۔ بریدہ کی روایت میں مطلق عقیقہ کا ذکر ہے ایک یا دو کی قید نہیں۔ اب تعارض حدیث کے جواب بالترجیح یہ ہے کہ شاۃ واحدہ سے عقیقہ کرنیکی حدیث بھی صحیح ہے لیکن عن الغلام شاتان، والی حدیث اصح واقوی ہے کیونکہ صحابہ کی ایک جماعت نے اسکو روایت کیا۔ لہٰذا وہ راجح ہے۔ نیز حدیث قولی میں دو شاۃ کا ذکر ہے اور حدیث فعلی میں ایک شاۃ کا ذکر ہے بوقت تعارض حدیث قولی راجح ہوتی ہے۔ کیونکہ فعل اختصاص کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز فعل جواز پر دال ہے، قول استحباب پر۔ یا بیان جواز کیلئے ایک پر اکتفار کیا ہو ورنہ بچہ کیلئے سنت دو ہے یا مراد یہ کہ دو دن دو شاۃ ذبح کیا یعنی یوم الولادۃ کو ایک یوم السابع کو دوسرا ذبح کیا۔ وبہ یحصل الجمع بین الروایات۔ یا حضور ص نے اپنے جانب سے ایک شاۃ کا عقیقہ دیا اور علی رض یا فاطمہ رض کو دوسرا شاۃ سے عقیقہ دینے کے حکم دیا۔ اب عق بشاۃ بھی صحیح و بشاتین بھی صحیح۔ کمافی التعلیق ج۴ ص۳۴۹ والاشعۃ ج۳ ص۵۱۲

کتاب الاطعمۃ

فی القاموس الطعام ہو البر و ما یؤکل جمعہ اطعمۃ والمراد ما یؤکل و یالشرب ایضاً ففیہ تغلیب او ماخوذ من طعم بابہ سمع طعماً چکھنا۔ یہاں یہاں ان انواع و اقسام طعام کا بیان ہے جنکو حضور ص نے کھایا یا نہیں کھایا۔ اور آداب و احکام کا بیان ہے۔ کمافی المرقاۃ ج۸ ص۱۶ والاشعۃ ج۳ ص۵۱۵۔ ہم تو نقل کے تابع ہیں اواخر مشکوۃ میں اوائل کیطرح کتاب ہذا کے طرز پر جامعیت کیساتھ مباحث شروحات میں نہیں ہیں تاہم سعی کامل و تتبع بلیغ سے جسقدر کامیابی ہو پیش کیا جاویگا۔ وہو الموفق والمعین۔

عن عمر و بن سلمۃ رض انہ قال سم اللہ وکل بیمینک وکل مما یلیک۔ کھانیکے شروع میں بسم اللہ پڑھنا اہل حدیث کے نزدیک واجب ہے، لانہ ع امر بہا وقال سم اللہ۔ والامر للوجوب۔ لیکن جمہور فقہا کے نزدیک مستحب ہے، بلکہ اس حدیث کے تینوں صیغہ امر استحباب پر محمول ہے کقولہ تعالیٰ واذا حللتم فاصطادوا۔ ایسا ہی کھانا ختم کرکے تحمید بھی مستحب ہے عن سلمان الفارسی رض کان نوح ع اذا طعم ولبس حمد اللہ، فلذلک سمی فی القرآن عبداً شکوراً۔ فضیلت حاصل کرنیکیلئے جو کام کیا جاتا ہے وہ مستحب ہے۔ اور اگر کھانیوالی ایک جماعت ہو تو ان میں سے ایک نے اگر تسمیہ پڑھا تو سب کیلئے کافی ہے گویا کہ تسمیہ کا وجوب یا استحباب علی الکفایہ ہے کما ہو عند الشافعی وجماعۃ من العلماء۔ لیکن اکثر کے نزدیک ہر ایک کیلئے تسمیہ سنت ہے ہاں اگر صرف ایک آدمی نے تسمیہ پڑھا تو اہل سنت ادا ہو جاویگا۔ کمافی المرقاۃ ج۸ ص۱۶ والاشعۃ ج۳ ص۵۱۵

عن ابی جحیفۃ رض لا آکل متکئاً۔ نہایہ میں ہے کہ اکثر لوگ گمان کرتے ہیں کہ یہاں متکئاً سے ایک پہلو پر مائل ہوتے ہوئے ٹیک لگاکر کھانا یہ علم طب کے اعتبار سے ممنوع تو ہو سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں کھانے سے طعام اپنے مجاری میں بسہولت نہیں اترتا ہے لیکن انکار کی یہ صورت یہاں مراد نہیں کیونکہ حضور ص تو نبی الطب نہیں بلکہ نبی الشریعت ہے۔ بلکہ بقول صاحب سفر السعادۃ تکیہ لگانے کی تین صورت ہے یعنی پہلو زمین پر رکھکر بیٹھنا۔ یا مربع یعنی چوزانو ہوکر بیٹھنا۔ یا ایک ہاتھ زمین پر رکھتے ہوئے اس پر ٹیک لگاکر بیٹھکر دوسرے ہاتھ سے کھانا یہ تینوں صورت مذموم ہے۔ وبقول بعض پیٹھ کو دیوار یا تکیہ پر لگاکر ٹیک دیکر بیٹھنا یہ بھی مذموم ہے۔ وبقول بعض اپنے نیچے جو بستر وغیرہ ہے اس پر سیدھا ہوکر بیٹھنا بھی اکا مذموم

ہے بلکہ سنت طریقہ یہ ہے کہ مائل بطعام ومتوجہ بطعام ہو کر دونوں زانو کو زمین پر رکھ کر قدم کے تا لو پر بیٹھے۔ کما فی البذل ص۲۵۱ ج۴ والاشعہ ص۵۱۰ ج۳۔ چونکہ حضورؐ اظہار تواضع کیلئے طعام کیطرف قدرے جھک کر کھاتے تھے اسوجہ سے کھانے میں متکبروں کے طرز پر سر سیر کرتے ہوئے خوان اور چھوٹا طشتری میں نہیں کھاتے اور حضورؐ کیلئے پتلی چپاتی روٹی نہیں پکائی جاتی تھی۔ بلکہ حضورؐ سنت کیمطابق دسترخوان پر کھاتے تھے۔ کما فی الحدیث المتصل من قتادۃ رض۔ کما فی الاشعہ ص۵۱۸ ج۳

وعنہ إن المؤمن یاکل فی معیً واحدٍ والکافر فی سبعۃ امعاء: واضح ہو کہ کافر کو مؤمن کی بہ نسبت زیادہ انتڑی نہیں ہے لہٰذا یاکل فی سبعۃ امعاء کی متعلق تاویل کی جاویگی۔ قاضی نے کہا کہ مؤمن کامل الایمان کو بقدر حاجت طعام کی ضرورت تو ہے لیکن طعام پر حرص ولالچ نہیں ہے اور مؤمن کے طعام وشراب میں برکت دیجاتی ہے اسلئے قلیل طعام سے مؤمن کو سیرابی ہوتی ہے بخلاف کافر کے کہ شدید الحرص ہے۔ اس کے مطمح نظر صرف مطاعم ومشارب ہیں۔ اس فرق کو فی معیً واحد، وفی سبعۃ امعاء سے بطور مثال بیان کیا گیا۔ ولہٰذا باعتبار الاعم الاغلب۔ اور بقول نوویؒ یہ حدیث عموم اور قاعدہ کلیہ کے طور پر نہیں بلکہ یا ایک معین شخص کے متعلق بطریق تمثیل وارد ہوا۔ یا مؤمن کھانے کے شروع میں بسم اللہ پڑھتا ہے اس لئے شیطان کھانے میں شریک نہیں ہو سکتا ہے۔ لہٰذا قلیل طعام کافی ہوتا ہے بخلاف الکافر فانہ لم یسم عند الاکل فیشارکہ الشیطان فلا یکفیہ الطعام الکثیر۔ یا مؤمن کلوا واشربوا ولا تسرفوا پر عمل کرتے ہوئے اسراف سے بچ کر کھانے میں اعتدال پر رہتا ہے اس لئے اسکو بعض امعاء کے پر ہونے سے سیرابی ہوتی ہے اور کافر کو شدت حرص کی بنا پر کل امعاء کو پر کرنے کے بغیر کافی نہیں ہوتا۔ اہل الطب کا قول ہے کہ ہر انسان کو سبعۃ امعاء ای سات انتڑی ہیں۔ ایک معدہ پھر تین اس کے متصل رقیق انتڑی، پھر تین غلیظ، کافر کے حرص اور عدم تسمیہ کیوجہ سے سبعۃ امعاء پر کرنا پڑتا ہے مؤمن کے اعتدال وتسمیہ کی بنا پر ایک کو پر کرنے سے کفایت ہوتی ہے، یا کافر کے سبعۃ امعاء سے سات صفات ذمیمہ مراد یعنی حرص وشرہ وطول امل وطمع وسوء الطبع والحسد اور مؤمن ای موٹا یا ان اوصاف ذمیمہ کے مقتضاء کے مطابق کھاتا ہے اور مؤمن ایمانی تقاضا کے مطابق کم کھاتا ہے لیکن جو مؤمن کافروں سے جسقدر مشابہت رکھتا ہے اسی قدر کھانے میں کثرت ہوگی کما فی قول ابن عمر رض فی المسکین الذی اکل عندہ کثیراً۔ یا تحقیقت تنبیہ است بر آنکہ شان مؤمن صبر وقناعت وسلوک طریقہ زہد وریاضت واکتفا بسد جوع ووقوف بر حد ضرورت وخلاء معدہ کہ موجب نورانیت قلب است۔ کما فی الاشعہ ص۵۲۰ ج۳ والتعلیق ص۳۵۳ ج۴ والمرقاۃ ص۱۶۷ ج۸

عن سعید بن زید رض الکمأۃ من المن۔ الکمأۃ بفتح الکاف وسکون المیم وفتح الہمزۃ بعدہا تاء مفتوحۃ، چھتری کی طرح ایک قسم کی چیز جو زمین سے اگتی ہے جسکو فارسی میں "سمارو خ" کہتے ہیں اور جنبار بھی کہا جاتا ہے۔ اسکو ہماری زبان میں "اوکی" کہتے ہیں۔ اسکو بنی اسرائیل پر نازل شدہ من کے قبیل سے کہنے کی مراد یہ ہے کہ کمأۃ اللہ کے احسان میں سے ہے کہ جو زمین سے اللہ نے بندہ پر احسان کرتے ہوئے نکالا۔ یا ابو عبید وغیرہ نے کہا کہ جیسا کہ من وسلوی انسان کی محنت ومشقت کے بغیر اللہ نے آسمان سے نازل کیا ایسا ہی کمأۃ کو بھی بیج ڈالنے وسیراب کرنے کی محنت کے بغیر زمین سے نکالا اس بغیر محنت حصول کے اعتبار سے من المن فرمایا۔ یا یہ بھی احتمال ہے کہ بنی اسرائیل کو اللہ نے متعدد چیزیں دیئے ہیں انمیں سے بعض آسمان سے شجور ساقط ہوتا تھا جیسا کہ ترنجبین اور بعض زمین سے نکلتے تھے جیسا کہ کمأۃ من میں شمار ہوا۔ کما فی الاشعہ ص۵۲۲ ج۳ والتعلیق ص۳۵۵ ج۴

بَابُ الضِّيَافَة

فی القاموس ضِفْتُہٗ ضَیْفًا ضِیَافَۃً مہمان بن کر اس پر نازل ہوا۔ بقول راغب ضیف کے اصلی معنی میلان ہے والضیف من مال الیک نازلاً بک چنانچہ ضاف مہمان شد۔ اضاف بمعنی مہمان بنایا۔ ضَیْف بمعنی مہمان، مُضِیف، میزبان

واضح ہو کہ طعام وغیرہ مہمان کو مہما امکن جلدی پیش کرتے ہوئے اور خود اسکے انتظام کرتے ہوئے خندہ پیشانی سے پیش آکر رعایت حق ضیافت جمہور کے نزدیک مکارم اخلاق اور مستحبات میں سے ہے اور بقول بعض ایکدن مہمانداری کرنا واجب اسکے بعد مستحب ہے۔ اور بعض روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان جب اہل قریہ پر نازل ہوئے تو مہمانداری کرنا واجب ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ یہ ابتداء اسلام کا حکم ہے اب منسوخ ہے۔ یا یہ اضطرار و مخمصہ کی حالت پر محمول ہے۔ یا جو اہل ذمہ مہمانداری کرنے کو اپنے ذمہ میں لئے ہیں ان پر حکم ہے۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۳۷۱ والمرقاۃ ج۸ ص۲۰۰ والاشعہ

عن عقبۃ بن عامر فخذوا منھم حق الضیف:- ظاہر حدیث کی بناء پر بقول نوویؒ احمد و اسحٰقؒ کے نزدیک جسطرح بھی ہو حق الضیف وصول کرنا جائز ہے وہ لوگ خوشی سے دیں یا نہ دیں۔ اور شافعیؒ نے قیمت کے ضمان لینے کو واجب کیا لہٰذا الحدیث۔ لیکن جمہور کے نزدیک ضمان بھی واجب نہیں زبردستی لینا بھی جائز نہیں۔ لقولہ علیہ السلام لا یحل مال امرئ الا بطیب نفسہ۔ **الجواب**، ان الحدیث محمول علی المضطرین۔ کیونکہ مضطرین کی مہمانداری کرنا واجب ہے۔ یا مراد یہ کہ جو مہمانداری نہیں کرتے نہ بان سے ان کو ملامت کرتے ہوئے لوگوں سے اسکے اس عیب کو ظاہر کرنا یہ تاویل غلط ہے۔ یا یہ اس ابتداء اسلام کا واقعہ ہے جسوقت ضیافت واجب تھی۔ اب منسوخ ہے۔ یا یہ ان اہل ذمہ کے متعلق حکم ہے کہ جن پر مسلمان نازلین کی مہمانداری کی شرط تھی۔ یعنی یہ عام حکم نہیں ہے۔ کما فی المرقاۃ ج۸ ص۲۰۳ والتعلیق ص۳۶۶ ج۴ آئندہ اخذ بمثل قراہ میں بھی یہی تاویل جاری ہوگی۔

باب

اس باب کیلئے الگ کوئی ترجمہ نہیں ہے بلکہ یہ باب کتاب الاطعمۃ کی ملحقات و مناسبات میں سے ہے ہاں اگر باب اکل المضطر کہا جاوے تو مناسب ہوگا۔ کما فی التعلیق ج۴ ص۳۷۲

عن الضجیع العامری فاحل لھم المیتۃ علی ھذہ الحال:- جملہ اکل المیتۃ کے معیار کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ مالک و احمدؒ کے نزدیک جو شافعی کا بھی ایک قول ہے کہ اگر کسی آدمی کو سیراب ہونے اور نفس کی خوراک و سیرابی کی حاجت پوری ہونیکے مقدار کھانا نہ ملے تو اکل میتہ مباح ہوگا کما فی الحدیث الاول عن الضجیع العامریؓ انہ قال للنبیؐ ما یحل لنا من المیتۃ قال النبیؐ ما طعامکم ای ما مقدار طعامکم الذی تجدونہ قلنا نغتبق ونصطبح یعنی صبح کو ایک پیالہ دودھ اور شام کو ایک پیالہ دودھ ہم پیتے ہیں فقال ذاک وابی الجوع فاحل لھم المیتۃ۔ یہاں جو وابی کہکر حلف بالاب کیا یہ حلف بغیر اللہ پر حکم نہی کے آگے کا معاملہ ہے یا بطریق عادت بلا قصد یمین جاری ہو گیا ہو، بہرحال حضورؐ نے فرمایا کہ یہ تو بھوکا رہتا ہے اور یہ مخمصہ و اضطرار کی حالت ہے۔ اس حالت میں اکل میتہ حلال ہوگا۔ تو اس حدیث میں صبح و شام دودھ کے پیالہ پینے کے باوجود جب سیرابی نہیں ہوئی تب اکل میتہ کو حلال قرار دیا تو جس اضطرار کی حالت میں اکل میتہ حلال ہے اسکے معیار سیراب ہونا اور خوراک سے حاجت نفس پورا ہونا ہے۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک جو شافعیؒ کا ایک قول بھی ہے کہ بھوک کیوجہ سے اگر اپنی جان چلے جانے اور ہلاکت کا خوف ہو یہی اضطرار ہے عرف اسی حالت میں جان بچانیکے بقدر میتہ میں سے کھانا حلال ہے۔ کما فی الحدیث الثانی فی الباب عن واقد اللیثی اذا لم تجدوا اصبوحا او غبوقا ولم تجدوا قبلۃ تاکلونہا حلت لکم المیتۃ۔ یعنی اگر صبح و شام ای رات و دن میں ایک ایک پیالہ دودھ نہ ملے بلکہ جان بچانیکے مقدار گھاس اور درخت کے پتے بھی نہ ملے تب اکل میتہ حلال ہے۔ اب اس حدیث میں جو ترقی کرکے فرمایا کہ او تحتفئوہا بقلا حفا۔ زمین سے اگنے والا ایک نبات معروف ہے۔ کذا فی الصراح۔ اس ترقی کرنے سے صاف معلوم ہوا کہ صبوح و غبوق ای صبح و شام دودھ کے پیالہ ملنے بلکہ گھاس پتہ ملنے کی صورت میں خوف ہلاکت و اضطرار مخمصہ متحقق نہیں ہے۔ لہٰذا میتہ مباح بھی نہیں ہے لہٰذا صرف خوف ہلاکت و اضطرار کے وقت میتہ حلال ہوگا۔ اضطرار کی کئی صورت ہے۔ اول یہ کہ عدم طاقت اور ناپابی کیوجہ سے کوئی حلال چیز اس کے

پاس نہو اور وہ بھوک کیوجہ سے چل پھر نہ سکے۔ دوم یہ کہ کسی مرض شدید میں مبتلا ہو اور متدین حاذق طبیب کہے کہ اکل میتہ ہی میں شفا ہے سوم یہ کہ کوئی ظالم کہے کہ اگر میتہ یا اور کوئی حرام چیز نہ کھاوے تو تمکو یا تمہارے عزیز بیٹے یا بھائی وغیرہ کو مار ڈالوں گا اور اس کو بھی کامل یقین ہو کہ نہ کھانے پر مار ڈالے گا تو ان صورتوں میں اللہ نے مہربانی کرکے فلا اثم علیہ فرما کر مباح قرار دیا لیکن شرط یہ ہے کہ باغی اور عادی نہو ای کھانے میں طالب لذۃ نہو اور قدر ضرورت سے تجاوز کرنیوالا نہو۔ اب قرآن میں جو فلا اثم علیہ فرمایا پھر شرط پر شرط لگایا اس سے بھی معلوم ہوا کہ میتہ وغیرہ کی حرمت تو بحالہ باقی ہے لیکن عارضی مخمصہ ای بھوک و اضطرار کیوجہ سے لاباس بہ کے مرتبہ میں مباح ہے یہ رائی حاصل کرنیکے مرتبہ میں مباح قرار دنا مراد نہیں بلکہ خوف ہلاکت کے مرتبہ میں کسی طرح مباح ہے۔ قرآنی طبیعت رکھنے والے امام اعظم بھی قرآنی اشارات بلکہ تصریحات سے یہی کہتے ہیں کہ بخوف ہلاکت مباح ہے وہ بھی بقدر سد رمق، اس سے تجاوز نہو۔ **الجواب** جیسا کہ ہمیشہ الجواب کے عنوان سے جواب دینے کیساتھ ساتھ فریقین کے دونوں قسم کی احادیث کے درمیان تطبیق بھی ہو جاتی ہے یہاں بھی جواب مع التطبیق یہ ہے کہ تورپشتی نے کہا کہ فجمیع عامری کی حدیث میں جو ما یحل لنا "فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ فجمیع عامری پوری قوم کیجواب سے وفد بنکر آکر صرف اپنے لئے سوال نہیں کیا بلکہ پوری قوم کے کثیر افراد کے متعلق سوال کرتا ہے چنانچہ اس کی دلیل قولہ ما یحل لنا کی ضمیر جمع ہے اسی ما یحل لی نہیں کہا بلکہ لنا ضمیر جمع لائے ایسا ہی حضور کے قول ما طعامکم کے اندر ضمیر خطاب جمع ہے ان ضمائر جمع سے معلوم ہوا کہ کثیر الافراد قوم جو صبح و شام ایک ایک پیالہ دودھ پیتے ہیں اس حالت میں میتہ حلال ہوگا یا نہ حضور نے حلال بتایا۔ اب ظاہر یہ ہے کہ کثیر الافراد قوم کیلئے ایک ایک پیالہ دودھ علی سبیل الاشتراک جان بچانیکے مقدار میں ہرگز کافی نہو گا بلکہ ہلاکت کا خوف ہوگا اسلئے حضور نے حلال بتائے ہیں، ثانی حدیث ابو واقد اللیثی میں بھی گھاس پتہ تک نہ ملنے کی صورت میں بوقت ہلاکت حلال بتائے ہیں لہٰذا دونوں حدیث میں تطبیق بھی ہو گئی حنفیہ کا مذہب بھی ثابت ہو گیا کہ ہلاکت کے انتہائی درجہ کے خوف کے وقت جو اضطراری حالت ہے اسوقت حلال ہے۔ نیز محرم و مبیح میں جب تعارض ہو تو محرم راجح ہوتا ہے لہٰذا حدیث ابو واقد راجح ہے۔ چنانچہ وہ حدیث قرآنی اشارات و تصریحات کیمطابق بھی ہے اس لئے بھی راجح ہے، کما فی الاشعۃ ج ۳ ص ۵۵۶ و المرقاۃ ج ۸ ص ۲۱۴ و التعلیق ج ۴ ص ۳۷۲ و تفسیر حقانی ج ۳ ص ۲۱۔

بَابُ الْاَشْرِبَةِ

ای در بیان انواع شراب و احکام آں۔ اشربہ شراب کی جمع ہے قاموس میں ہے کہ لفظ شراب و شرب و مشروب پینے کی چیز کو کہتے ہیں، پانی ہو یا غیر۔ چونکہ شراب طعام کا تابع و تتمہ ہے اس لئے اس کو باب کے عنوان سے کتاب الاطعمۃ کے اندر لائے الگ کتاب کے عنوان سے نہیں لایا بخلاف لباس کہ آں تابع الطعم نیست بدیں وجہ آں را کتاب جدا ساخت۔ کما فی الاشعۃ ج ۳ ص ۵۵۶۔

عن انس رض یتنفس فی الشراب ثلاثا۔ یعنی حضور پانی پینے میں تین سانس پھینکتے، یہاں جو ثلاثا کا ذکر ہے یہ اکثری حالت کے اعتبار سے ہے اور شمائل ترمذی میں جو ابن عباس رض سے روایت ہے کہ کان اذا شرب تنفس مرتین، یہ بعض اوقات کے اعتبار سے ہے لہٰذا کوئی تعارض نہیں پھر تعارض یہ کہ یہاں تو بظاہر پانی کے برتن میں سانس پھینکنے کا ذکر ہے لیکن دوسری روایت میں ہے کہ ازہم نہی عن التنفس فی الاناء۔ اب تطبیق یہ کہ یہاں حدیث انس رض کی مراد یہ ہے کہ پانی کے ظرف کو منہ سے جدا کرکے تین مرتبہ سانس پھینکے۔ اور حدیث نہی میں ظرف الماء کو جدا کئے بغیر ظرف الماء کے اندر سانس پھینکنے سے منع کیا۔ یا برتن کے اندر سانس پھینکنا اسوقت منع ہے اگر اسکو لوگ ناگوار سمجھے اور برتن کے اندر سانس پھینکنا اسوقت ہے جب اس کو لوگ پسند کریں اور متبرک سمجھیں۔ فلا تعارض، کما فی المرقاۃ ج ۸ ص ۲۱۵ و الاشعۃ ج ۳ ص ۵۵۶ و التعلیق ج ۴ ص ۳۷۳

عن ابی سعید الخدری رض انہ نہی عن اختناث الاسقیہ۔ یعنی مشک کے منہ سے منہ لگا کر پانی پینے سے منع کیا کیونکہ یہ سنت کا طریقہ نہیں ہے یا کپڑا وغیرہ پر پانی گرنے کا احتمال ہے۔ لیکن فصل ثانی کے حدیث کبشہ میں ہے کہ اتیٰ

بحث تحقیقی الاشربۃ ۱۲ بحث فی التعارض فی التنفس فی الشرب ۱۲ بحث فی التعارض فی الشرب عن فم السقاء ۱۲

شرب من فی قربۃ معلقۃ قائما۔ یعنی لٹکے ہوئے مشک کے منہ سے کھڑے ہوکر پانی پیا، اس سے مشک کے منہ سے شرب کا جواز ثابت ہوا اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ حکم نہی بڑے مشک کے متعلق ہے حضورؐ کا پینا اور جواز چھوٹے مشک کے متعلق ہے۔ یا جواز ضرورت وحاجت کی بنا پر ہے اور نہی اسلئے ہے تاکہ اسکو عادت نہ بنالے۔ یا نہی مشک کے منہ بڑا ہونیکی صورت میں ہے ورنہ جائز ہے یا نہی ناسخ اباحت است، یا نہی اس صورت میں ہے کہ جب مشک کے اندر زہریلہ کوئی دابہ ہونیکا احتمال ہو۔ کما روی عن ایوب ان رجلا شرب من فی السقاء فخرجت منہ حیۃ۔

عن انس رضؓ انہ علیہ السلام نہی ان یشرب الرجل قائما۔ یہاں مختلف قسم کی احادیث ہیں چنانچہ حدیث انس رضؓ کے متصل بعد حدیث ابوہریرہ رضؓ میں شرب قائما سے منع کیا گیا بصورت نسیان قئی کردینے کا حکم ہے لیکن ابن عباس رضؓ وعلی رضؓ کی حدیث میں ماء زمزم اور وضو کے بقیہ پانی کو قائما پینے کا ذکر ہے اس تعارض کے جواب یہ ہے کہ نووی نے کہا کہ حکم نہی کراہت تنزیہی پر محمول ہے اور شرب قائما بیان جواز پر، یا جگہ کی تنگی کیوجہ سے جگہ نہ ملنے پر محمول ہے۔ یا مجمع بھیڑ ہونے کیوجہ سے شرب قائما کیا گیا یا حکم نہی ماء زمزم وفضل الوضو کے علاوہ دوسرے پانی کی متعلق ہے اور شرب قائما کو دونوں کیساتھ خاص ہے فان الشرب قائما فیہما مستحب لوصول برکتہما الی جمیع الاعضاء مع افادۃ الجمع بین الظاہر والباطن۔ کما فی الاشعۃ ص۵۵۵ ج۴ والتعلیق ص۲۷۳ ج۴ والمرقاۃ ص۲۱۶ ج۸ اصل حکم شرب قاعدًا ہے جو حضورؐ کی عادت بھی تھی۔ کما فی الاشعۃ۔

عن ام سلمۃ رضؓ انما یجرجر فی بطنہ نار جہنم:۔ جرجرہ دراصل شتر یا اونٹ کی آواز کو کہتے ہیں جب آواز کو اپنے حلقوم کے اندر گھوٹ دے پھر پانی پیٹ میں پڑنے کے وقت جو آواز ہو اس میں بھی استعمال ہوتا ہے اور نار جہنم اگر منصوب ہو تو یجرجر بمعنی یشرب ہے۔ یعنی گھونٹ گھونٹ کرکے نار جہنم کو اپنے پیٹ میں پیتا ہے کیونکہ شرب فی اناء الذہب والفضۃ نار جہنم میں دخول کا سبب ہے گویا کہ نار جہنم کو پیتا ہے۔ اور اگر نار جہنم مرفوع ہو تو یجرجر بمعنی یصوت ہے یعنی آواز می کند در بطن او آتش دوزخ۔ صحیح ومختار نصب ہے عراقی کے قول کے مطابق شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ اناء الذہب والفضۃ میں پینا مکروہ تو ہے حرام نہیں، یجرجر کی وعید کو کراہت پر حمل کرتے ہیں لیکن شافعی کے قول جدید کیمطابق بلکہ تمام ائمہ کرام کے اجماع کیمطابق جسمیں کسی کوئی اختلاف نہیں کہ شرب فی اناء الذہب والفضۃ حرام ہے لقولہ علیہ السلام انما یجرجر فی بطنہ نار جہنم۔ وہذا الوعید للحرمۃ اجماعا چنانچہ حدیث کے عموم کی بنا پر رجل وامراۃ سب کیلئے بالاجماع حرام ہے۔

پھر اگر کسی ظرف میں تمویہ ہو یعنی دوسری کسی چیز کو ذہب وفضہ سے ملاکر ظرف میں لگایا جاوے تو چونکہ وہ خالص ذہب وفضہ نہیں ہے اس لئے بالاجماع لاباس بہ کے مرتبہ میں ہے۔ ہاں اگر خالص ذہب وفضہ سے کوئی اناء مفضض ہو یعنی جڑ دیا ہوا ہو ایسا ہی اناء مضبب بالذہب والفضۃ یعنی خالص ذہب وفضہ کے میخ لگایا ہو تو اس میں اختلاف ہے ابو یوسف کے نزدیک جو محمد رح کے ایک قول ہے کہ اناء مفضض ومضبب بالذہب والفضۃ کے استعمال مکروہ ہے اگرچہ اناء کے جس حصہ میں ذہب وفضہ ہے اسکو استعمال نہ کرے تاہم مکروہ، کیونکہ اناء کے ایک جزء کے استعمال سے پورے اناء کے استعمال ہونے کا احتمال ہے امام اعظم رح کے نزدیک اگر اناء میں منہ لگاتے وقت موضع الذہب والفضۃ سے پرہیز کرکے دوسرے حصہ سے منہ لگادے تو جائز ہے۔ کیونکہ تفضیض وغیرہ تابع ہے ولا معتبر بالتوابع فلا یکرہ۔ جیسا کہ جس جبہ کو حریر سے سیا گیا اس کے استعمال بلا کراہت جائز ہے ایسا ہی یہ بھی جائز ہے۔ کما فی الہدایہ ص۴۳۶ ج۴ والمرقاۃ ص۲۲۰ ج۸ والاشعۃ ص۵۵۹ ج۴

عن سہل بن سعد ما کنت لأو ثر بفضل منک احدا۔ یعنی آپکے بقیہ کے متعلق میں کسیکو ترجیح نہیں دونگا۔ اس حدیث میں غلام سے ابن عباس رضؓ مراد ہے چونکہ وہ کامل الایمان اور فہیم سمجھدار تھا اور بجانب یسار جو اشیاخ ابوبکر صدیق رضؓ وغیرہ تھے یہ سب ابن عباس رضؓ کے رشتہ دار قریشی النسل تھے، ان وجوہات کی بنا پر ابن عباس رضؓ

سے حضورؐ نے اذن طلب کیا کیونکہ اسکے متوحش ہونیکا خوف نہیں تھا۔ بخلاف اسکے متصل ماقبل کی حدیث انسؓ میں جانب یمین کے اعرابی سے اذن طلب نہ کرنیکی وجہ یہ ہے کہ وہ جدید مسلمان تھے اس وجہ راسخ الایمان نہ تھا اذن طلب کرنے پر متوحش و متنفر ہونیکا خوف تھا اس لئے اذن طلب نہیں کیا۔ فلا تعارض۔ پھر ظاہر یہ ہے کہ واجبات میں اپنے اوپر کسیکو ترجیح دینا حرام ہے مثلاً کسی کے پاس ایک آدمی کے وضو کا پانی ہے وہ کسیکو دیکر خود تیمم کرکے نماز پڑھنا یا ستر عورت کے برابر کپڑا ہے وہ کسی کو دیکر خود ننگا ہو کر نماز پڑھنا، اس قسم کے ایثار و ترجیح معاملہ جائز نہیں اور فضائل و مستحبات میں کسیکو ترجیح دینا مکروہ ہے۔ مثلاً تو صف کرکے صف اول و قرب امام کی جگہ ایثار کرکے خود چھوڑ کر کسیکو دینا مکروہ ہے۔ ہاں ایثار محمود ہے کہ جو دنیوی معاملہ میں ہو نہ در باب طاعت و قربت۔ حضورؐ نے دودھ یا پانی پینے کے معاملہ کو دنیوی معاملہ خیال کرکے ابن عباسؓ سے اذن طلب کیا تھا لیکن ابن عباسؓ اپنے کمال ایمان و اتقان کیوجہ سے حضورؐ کے بقیہ کو افضل قربات و اعظم برکات سمجھ کر ایثار نہیں کیا حضورؐ نے بھی بچوا پیر بقرار رکھا، جو تقریر النبی میں شامل ہے۔ کما فی الاشعہ ص۵۶۱ ج۳ والمرقاۃ ص۲۲۲ ج۸

بَابُ التَّقِيْعِ وَالْاَنْبِذَةِ

از جملہ مشروبات آنحضرت صلعم نقیع و نبیذ است۔ نقیع یہ ہے کہ پکا نیکے بغیر زبیب یا تمر کو پانی میں ڈالیں تاکہ اس کی حلاوت کل آوے اور عصاف لذیذ نافع بدن شربت بنجاوے۔ نقیع خرا ہضم طعام میں و نقیع زبیب ایسا ہی نبیذ دفع حرارت میں مفید ہے۔ عینی ص۹۴۳ ج۱ میں ہے کہ نبیذ وہ شراب جو تمر و زبیب و عسل و حنطہ و شعیر وغیرہ سے بنایا جاتا ہے۔ کما قال ابن الاثیر نبیذ کی تین صورتیں ہیں۔ اوّل یہ کہ خرما وغیرہ پانی میں ڈالنے کے بعد سکر و نشہ آوے، یہ تو بالاجماع ناپاک اس سے وضو جائز نہیں دوم یہ کہ خرما وغیرہ ڈالنے کے بعد حلاوت بھی نہ آوے، یہ بالاتفاق پاک اس سے وضو جائز ہے۔ سوم یہ کہ حلاوت تو آئی ہے لیکن سکر نہ آیا اسمیں اختلاف ہے کما فی العینی ص۹۴۸ ج۱ اس کے متعلق تفصیلی بحث کتاب ہذا کے ص۱۸۲ تا ص۱۸۴ میں موجود ہے وہاں اعتراضات ستہ کا جواب بھی دیا گیا۔ فراجعہ۔ قسم سوم کے نبیذ بدن کیلئے نافع اور زیادۃ قوۃ و حفظ صحت کیلئے مفید ہے۔ جبتک سکر نہ آوے ورنہ حرام ہے چنانچہ زیادتی تغیر کے احتمال پر خادم کو پلانے یا ڈالدینے کا حکم ہے لیکن سکر کے جزم نہیں تھا۔ کما فی حدیث ابن عباس رضؓ۔ کما فی الاشعہ ص۵۶۴ ج۳ والمرقاۃ ص۲۲۶ ج۸ والتعلیق ص۳۷۸ ج۴

عن ابن عمرؓ اَمَرَ اَنْ يُنْبَذَ فِي اسْقِيَةِ الْاَدَمِ :- دُبّاء و حنتم و مزفت و نقیر کا بیان کتاب ہذا کے ص۵۶ ج۱ میں گزر چکا ہے فراجعہ۔ چونکہ دُبّا۔ و حنتم وغیرہ میں نبیذ بنانے سے سکر جلد آجاتا ہے اور کبھی معلوم بھی نہیں ہوتا اسلئے چمڑے کے برتن میں نبیذ بنانے کا حکم دیا اسپر یہ گمان ہو سکتا ہے کہ حلت و حرمت کے دار و مدار ظروف پر ہے اس گمان کو رد کرنے کیلئے آئندہ حدیث بُرَیدہ میں فرمایا، فان ظرف فلا یُحِلّ شیئاً ولا یُحَرِّمہ وکل مُسکِر حرامٌ۔ معلوم ہوا کہ حلت و حرمت کے مدار سکر و عدم سکر ہے۔ بہرحال ابتداء اسلام میں منع کیا تھا پھر جب حرمت حکم مشہور ہو گیا تو ہر قسم کے ظروف میں نبیذ بنانیکے اجازت مل گئی۔ کما فی الاشعہ ص۵۶۶ ج۳

كِتَابُ اللِّبَاسِ

لباس مصدر بمعنی ملبوس جیسے کتاب بمعنی مکتوب اس کے استعمال از سمع مصدر لُبساً بضم اللام ہے و از ضرب مصدر لَبس بفتح اللام بمعنی الاشتباہ کما فی قولہ تعالیٰ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ۔ کما فی المرقاۃ ص۲۲۴ ج۸ والاشعہ ص۵۷۱ ج۳۔ واضح ہو کہ ہمارے محبوب استاذ شیخ الحدیث والتفسیر علامہ کاندھلویؒ نے قولہ تعالیٰ یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباساً یُوَارِی سَوْاٰتِکُمْ وَرِیشاً یعنی ای اولاد آدم ہم نے تمہارے لئے لباس پیدا کیا جو کہ تمہارے پردہ دار بدن کو بھی چھپاتا ہے اور تمہارے بدن کیلئے موجب زینت بھی ہے۔ درس بیضاوی میں اس آیت کے ماتحت موصوف مذکور نے حکیم الامت حضرت تھانویؒ سے نقل کیا کہ لباس کے

بحث فضیلۃ القمیص والذیل مع ذکر الاقوال ۱۲ بحث مدار العلۃ والحکمۃ ۱۲ بحث فضیلۃ اللباس مع ذکر درجاتہ الاربعۃ

کے چار درجات ہیں یعنی درجۂ ضرورت جو قابل پردہ جسم کو چھپانے سے ہوتا ہے اور درجۂ آسائش جو گرمی و سردی سے بچاوے اور درجۂ آرائش ای زینت کے درجہ جسکو وَرِیشًا سے تعبیر کیا ای لباسًا تتجملون بہ، کما فی البیضاوی۔ اور درجۂ نمائش جس میں دکھلانا و تفاخر ہوتا ہے۔ آخری صورت تو جائز نہیں اور درجۂ ثالثہ بطریق تحدث بالنعمۃ بلاعت ہے۔

وبطریق لذۃ مباح وبطریق التکبر حرام۔ ہکذا اسمعنہ اذنای ووعاہ قلبی وقرطاسی، فاخزہ ان شئت۔

عنہا ھذا رسول اللہ ﷺ مقبلا متقنعا۔ تقنع وقناع کے معنی چادر کے ایک کنارہ سے سر کو چھپانا۔ اور دوسرا کنارہ مونڈھا پر رہے اس کو تطلس بھی کہتے ہیں۔ اس حدیث میں ہجرت الی المدینہ کے مقدمہ کیطرف اشارہ ہے۔ انصار کی دوسری بیعت جو نبوت کے تیرھویں سال میں ہوئی تو حضور ﷺ منجانب اللہ حکم ہجرت کے منتظر تھے، ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ رفیق بننے کے آرزومند، اچانک ہجرت کے حکم آنے پر حضور ﷺ ٹھیک دوپہر کے وقت گرمی سے بچنے کیلئے یا تاکہ کوئی نہ پہچانے، سر پر چادر کا کنارہ ڈالکر ابوبکر رضی اللہ عنہ کے گھر میں جاکر خبر دیا کہ ہجرت حکم آگیا۔ تم میرے رفیق ہوگے لہٰذا رات کو تمہارے گھر سے نکل کر جبل ثور کے غار میں جانا پڑیگا۔ الی آخر القصہ۔ بقول بعض تقنع مطلقًا مکروہ ہے للتشبہ بالنساء۔ اور امام مالک کا میلان اس طرف ہے کہ گرمی سے بچنے اور چھپکر رہنے کی ضرورت سے جائز ہے حضور ﷺ بھی ہجرت کے وقت مخفی طور پر رہنا چاہتے تھے۔ لیکن جمہور کے نزدیک مختار یہ ہے کہ تقنع مطلقًا جائز ہے۔ کیونکہ حضور ﷺ و صحابہ عظام سے اس کا ثبوت ہے، عن انس رضی اللہ عنہ تقنع کثیرًا۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ و شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ وغیرہ سے بھی تقنع ثابت ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ نماز کی طور پر نہ ہو۔ **الجواب**، جب حضور ﷺ و صحابہ کرام سے ثابت ہے تو تشبہ بالنساء کا الزام دینا ہی گستاخی ہوگی۔ کما فی الاشعۃ ص۵۷۳ ج۳ والمرقاۃ ص۲۷۳ ج۸

عن جابر رضی اللہ عنہ وان یشتمل الصماء۔ اشتمال صماء یہ ہے کہ چادر سے پورے بدن کو اس طرح گھیر لینا کہ کوئی جانب کھلا ہوا نہ رہے۔ ہاتھ بھی اس طرح اندر رہے کہ باہر نہ کرسکے چونکہ منافذ و مداخل سب بند ہوجاتے ہیں اسلئے اس کو صماء کرکے نام رکھا جیسا کہ صخرۃ الصماء کہتے ہیں اس پتھر کو کہ جس میں سوراخ نہ ہو۔ اور فقہاء کرام اشتمال صماء اس کو کہتے ہیں کہ پورے بدن کو ایک چادر سے لپٹا کر چادر کے ایک جانب کو اٹھا کر مونڈھا پر رکھے جس سے فرج کھل جاوے۔ یہ تو کشف عورت کیوجہ سے ناجائز ہے۔ اوّل صورت کے اشتمال صماء کے متعلق ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ بحالت نماز مکروہ ہے اور احتیاط یہ ہے کہ دونوں سُرین پر بیٹھے اور پنڈلیاں کھڑا رکھے۔ پھر کپڑا یا ہاتھ سے پنڈلیوں کو لپیٹ لیوے، یہ منع اسی صورت میں ہے کہ فقط ایک چادر ہی اس کے پاس ہو جس سے کشف عورت ہوجاتا ہو۔ ورنہ اگر چادر بڑے ہو کر کشف عورت کا احتمال ہی نہ ہو تو غیر حالت صلوٰۃ میں جائز بلکہ مستحب ہے۔ حضور ﷺ بھی کعبہ کے سامنے احتباء کی کیفیت سے بیٹھے تھے۔ کما فی الاشعۃ ص۵۷۵ ج۳ والمرقاۃ ص۲۳۹ ج۸

عن اسماء فنحن نفسلہا۔ حضور ﷺ کے جبہ دکھلانے کی غرض اظہار نعمت و برکت ہے۔ نیز یہ بھی ظاہر کرنا ہے کہ ریشم سے سیا ہوا میں ریشم اگر چار انگلی سے زائد نہ ہو تو جائز ہے۔ **اشکال** یہ کہ فصل ثانی کی حدیث عمران بن حصین میں ہے کہ وَلَا اَلْبَسُ الْقَمِیصَ الْمُکَفَّفَ بِالْحَرِیرِ۔ یعنی حریر سے سیا ہوا استعمال نہ کرنا ثابت ہے۔ یہاں دیباج حریر سے سیا ہوا جبہ کا استعمال کرنا ثابت ہوا۔ اس تعارض کے جواب یہ ہے کہ حدیث عمران میں حریر کی مقدار چار انگلی سے زائد تھا جو مرخص ہے اس لئے حضور ﷺ نے لَا اَلْبَسُ فرمایا۔ اور حدیث اسماء میں اس کم مقدار کے تھا اس لئے استعمال کیا۔ یا حدیث عمران ورع و تقویٰ پر محمول ہے یعنی احتیاط کے طور پر لَا اَلْبَسُ فرمایا۔ اور حدیث اسماء نفس جواز پر محمول ہے۔ اور تقدم و تاخر معلوم نہ ہونیکی صورت میں ایک حدیث کو دوسری حدیث کے ذریعہ منسوخ کہنا ٹھیک نہیں ہے کما قیل فی الاشعۃ ص۵۷۵ ج۳ یا حدیث عمران والا قمیص میں تجمل و ترفہ و نمائش زیادہ معلوم ہوا اس لئے لَا اَلْبَسُ فرمایا اور حدیث اسماء والا جبہ میں اسقدر نہیں معلوم ہوا۔ کما فی المرقاۃ ص۲۴۱ ج۸

عن سالم رضی اللہ عنہ الاسبال فی الازار والقمیص والعمامۃ۔ لفظ عمامہ بکسر العین ہی صحیح ہے اور عصام نے جو بفتح العین بروزن غمامہ بتایا وہ قلم کا سہو ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۲۴۶ ج۸ اسبال چونکہ اکثر ازار و رداء میں ہوتا ہے اسلئے احادیث میں اس کا ذکر زیادہ ہے اور احادیث میں جو اسبال ازار پر وعید شدید مذکور ہے جیسا کہ مسبل ازار ہو کر اگر نماز پڑھے تو نماز و

وضو کے اعادہ کا حکم ہے اور مسبل ازار کی دعا شب برات میں بھی قبول نہ ہونیکا ذکر ہے اس اسبال سے مراد یہ ہے کہ جو ثوب قدر حاجت سے زائد ہو کر سنت کے خلاف ہو وہ اسبال میں شمار ہوگا۔ اب ازار نصف ساق تک ہونا عزیمت اور سنت ہے کما فی حدیث ابی سعید الخدری رضہ انہ علیہ السلام قال ازرۃ المؤمن الی انصاف ساقیہ۔ اور نصف ساق سے کعبین تک رخصت و جائز ہے اور اگر کعبین کے نیچے تک لٹکاوے تو یہ اسبال ہوگا۔ اور قباو کرتہ کا بھی یہی حکم ہے کہ نصف ساق تک عزیمت اور نصف ساق سے کعبین تک اور کعبین سے نیچے تک لٹکانا اسبال ہے۔ بعض دیار عرب میں جو کعبین سے نیچے تک لٹکا دیتے ہیں یہ خلاف سنت ہے اور یہ اسبال قمیص بطریق فخر و کبر ہو تو حرام اور اگر عرف و عادت کے طریق پر ہو تو بقول بعض لا بأس بہ ہے لیکن کراہت سے خالی نہیں۔ اور کرتہ کے آستین بند دست تک ہونا سنت ہے۔ اور عمامہ میں اسبال یہ ہے کہ عمامہ کی دم نصف ظہر سے نیچے ہو یہ بدعت و اسبال حرام ہے نصف تک جائز ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۵۷۴ ج۳۔ عمامہ کے دم کی اقل مقدار چار انگلی ہے، زائد ایک ہاتھ اس سے زائد کر کے نصف ظہر سے نیچے لٹکا دینا اسبال ہے اگر بطور فخر ہو تو حرام ورنہ مکروہ۔ کما فی الاشعۃ ص۵۸۳ چونکہ قمیص سے ستر زیادہ ہوتا ہے اور اقل موؤنۃ ہے واخف علی البدن ہے اس لئے اس کو احب الثیاب فرمایا۔ کما فی التعلیق ج۳ ص۳۸۶۔

عن دکانہ رضہ فرق ما بیننا و بین المشرکین العمائم علی القلنسوۃ۔ اس قول کے دو مراد ہو سکتے ہے یعنی ہم مسلمان ٹوپی پر دستار باندھتے ہیں اور مشرکین عمامہ کے بغیر تنہا ٹوپی پہنتے ہیں۔ یا مراد یہ کہ ہم مسلمان ٹوپی پر عمامہ باندھتے ہیں اور مشرکین ٹوپی کے بغیر عمامہ باندھتے ہیں معنی ثانی راجح ہے۔ کیونکہ مشرکین کے عمامہ باندھنا تو معلوم ہے لیکن تنہا ٹوپی پہننا غیر واقع ہے۔ علامہ جزری رحمہ نے کہا کہ مجھے باذوق ذریعہ سے معلوم ہوا کہ حضورؐ کے عمامہ دو قسم کے تھے قصیر و طویل۔ قصیر سات ذراع کے تھے، طویل بارہ ذراع کے تھے۔ کما فی الاشعۃ ص۵۸۳ ج۳ والتعلیق ص۳۸۹ ج۳۔

عن انس رضہ فرخص لہما فی قمیص الحریر۔ یعنی ریشمی لباس پہننے کی اجازت دیئے ہیں۔ کتاب موجز میں ہے کہ ریشم حار و مفرح ہے اس سے جواں دفع ہوتا ہے۔ شافعی رحمہ کے نزدیک حاجت و مصلحت جیسا کہ لڑائی و دفع قمل ای جوئیں و حرارت و برودت جیسی حاجت کی بنا پر ریشم کے استعمال جائز ہے۔ لحدیث انس رضہ ان الزبیر رضہ و عبد الرحمن بن عوف رضہ شکوا القمل فرخص لہما فی قمص الحریر، مالک رحمہ کے نزدیک بالکل جائز نہیں لحدیث عمر رضہ نہانی النبی ﷺ عن لبس الحریر، الحدیث متفق علیہ اس حدیث سے دو انگلی کے بمقدار جائز معلوم ہوا۔ اور دوسری احادیث سے چار انگل کے بمقدار ثابت ہوتا ہے۔ اولاً دو انگل پھر چار انگل فرمایا کچھ تعارض نہیں۔ اور لبس الحریر کے متعلق ہدایہ میں حنفیہ کا مذہب نقل کیا کہ لا یحل للرجال لبس الحریر و یحل للنساء لحدیث عبد اللہ بن عمر رضہ انہ ﷺ خرج و باحدی یدیہ حریر و بالاخری ذہب فقال ہذان محرمان لذکور امتی حلال لاناثہم، رواہ البطرانی فی معجمہ۔ مگر قلیل مقدار ای عرض میں مضموم صورت سے تین انگل یا چار انگل کے بمقدار جیسا کہ کپڑا کے نشان وغیرہ ہو یہ عفو کے درجہ میں ہے لحدیث عمر رضہ انہ ﷺ نہانی عن لبس الحریر الا موضع اصبعین او ثلث او اربع، رواہ مسلم۔ پھر جنگی ضرورت کی بنا پر صاحبین کے نزدیک لبس الحریر و الدیباج لا بأس بہ کے مرتبہ میں ہے ای جائز ہے لحدیث الشعبی انہ علیہ السلام رخص فی لبس الحریر و الدیباج فی الحرب۔ نیز ضرورت بھی ہے کیونکہ خالص حریر ہتھیار کی شدت کو زیادہ دفع کرتا ہے۔ اور خالص حریر اپنے چمک کی وجہ سے دشمن کی آنکھ میں زیادہ ہیبت پیدا کرتا ہے۔ اور امام اعظم رحمہ کے نزدیک لبس الحریر و الدیباج فی الحرب مکروہ ہے۔ کیونکہ حدیث ہذان محرمان علی ذکور امتی۔ ایسا ہی حدیث نہانی النبی ﷺ عن لبس الحریر وغیرہ میں حرب و غیر حرب کے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ مطلقاً حرام بتایا گیا۔ ہاں جس ثوب کے سدی ای تانا یعنی طولاً دھاگہ حریر ہو اور لحمہ ای بانا یعنی عرضاً دھاگہ غیر حریر ہو تو وہ حرب و غیر حرب دونوں حالت میں جائز ہے۔ لان الصحابۃ کانوا یلبسون الخز۔ اور ثوب الخز کے سدی حریر ہوتا ہے۔ **الجواب**، شافعی رحمہ نے جو زبیر رضہ و عبد الرحمن بن عوف رضہ کو رخصت دینے کے متعلق حدیث لائے ہیں جواب یہ کہ حنفیہ کی حدیث سے تو مطلقاً حرمت ثابت ہوتی ہے۔ لہذا محرم

محث معنی العمائم علی القلنسوۃ ومقدار عمامۃ النبی علیہ السلام ۱۲

محث الاختلاف فی لبس الحریر عند الضرورۃ ۱۲

وبیع جب تعارض ہو تو محرم ہی راجح ہے۔ کما فی الاصول۔ یا ثوب مخلوط جسکے لحمہ حریر اور سدی غیر حریر ہو اس مخلوط کیتعلق ضرورۃً رخصت دی گئی خالص حریر کے متعلق رخصت دینا نہیں لان الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ۔ **الجواب** صاحبین ... جو شعبی کی حدیث لائے وہ مخلوط پر محمول ہے تاکہ حدیث نہی و حدیث رخصت کے درمیان تعارض نہ رہے اور دونوں قسم کی حدیث پر موقع و محل متعین کرکے عمل ہو سکے جو حنفیہ ہی کی خصوصیت ہے اور صاحبین نے جو دفع شدت سلاح و ہیبت دکھلانے کی ضرورت کے متعلق بنائے ہیں جواب یہ کہ لبس الحریر جو ممنوع ہے وہ بغیر ضرورت مباح نہیں ہوگا اور وہ دونوں ضرورت مخلوط کیذریعہ پوری ہوتی ہے۔ لہٰذا خالص حریر اپنی حرمت پر باقی رہیگا لبس کے معاملہ میں بھی اکل کیطرح امام اعظم رح نے کمال تقویٰ و احتیاط کو ملحوظ رکھا کیونکہ طعام کی طرح لباس کا بھی بڑا اثر پڑتا ہے جزاہم اللہ خیر الجزاء۔ اور جس ثوب کے لحمہ حریر اور سدی غیر حریر ہو تو جنگ میں اس کا استعمال ضرورت کی بناء پر جائز ہے مگر غیر حرب میں عدم ضرورت کی بناء پر مکروہ تحریمی۔ کما فی الہدایہ ج۴ ص۴۴۲ والاشعہ ج۴ ص۵۷۹ وغیرذلک۔

عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص رض ثوبین مُعَصْفَرَیْن۔ مظاہر حق میں ترجمہ کیا کہ کسی کسم کے رنگ سے رنگا ہوا کپڑا کو ثوب معصفر کہتے ہیں۔ ثوب معصفر کیتعلق اختلاف اجمالاً یہ ہے کہ بعض نے اسکو مطلقاً حرام بتائے ہیں اور بعض نے مباح اور بعض کہتے ہیں کہ اس کپڑے کو بنانے کے بعد اگر رنگایا جاوے تو حرام ہے اور اگر رنگ دینے کے بعد بنایا جاوے تو مباح اور بقول بعض اگر اس کے تار زائل ہو جاوے تو مباح ورنہ حرام ہے اور بقول بعض ثوب معصفر کو مجالس میں استعمال کرنا مکروہ ہے اپنے گھر میں جائز ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک اسکا استعمال مکروہ تحریمی ہے۔ یہی مختار قول ہے اور اس سے نماز پڑھنا بھی مکروہ ہے۔ اور معصفر کے علاوہ دوسرے شوخ رنگ میں بھی یہی اختلاف ہے۔ اور شیخ قاسم حنفی کہ اعاظم علمائے متاخرین مصر اور قسطلانی کے استاد تھے انہوں نے تحقیق کرکے فتویٰ دیئے ہیں کہ حرمت رنگ کیوجہ سے ہے لہٰذا ہر شوخ رنگ حرام و مکروہ ہووے۔ کما فی حدیث عبد اللہ بن عمرو قال مر رجل وعلیہ ثوبان احمران فسلم علی النبی ﷺ فلم یرد علیہ۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد۔ ہذا دلیل صریح علی تحریم لبس الثوب الاحمر للرجال وعلی ان مرتکب النہی حال التسلیم لایستحق الجواب والتسلیم، اور اس حدیث میں جو جلا دینے کا حکم ہے، یہ کمال احتیاط کیلئے بطور تغلیظ و تشدید مبالغۃً حکم دیا گیا ورنہ دوسری حدیث میں اپنے گھر کی عورتوں کو دیدینے کا حکم وارد ہے کما فی حدیث عبد اللہ بن عمرو رض افلا کسوتہ بعض اہلک فانہ لاباس بہ للنساء، رواہ ابوداؤد، کما فی الاشعہ ج۴ ص۵۷۹

عن ابی ریحانۃ رض ولبوس الخاتم الا لذی سلطان۔ ابو ریحانہ صحابی کا نام عبد اللہ بن مطر ہے حضورؐ نے انگوٹھی استعمال کرنے سے منع کیا مگر صاحب سلطنت ای بادشاہ و قاضی و امیر وغیرہ کیلئے مہر لگا کر حکم نافذ کرنے کی ضرورت سے جائز ہے۔ ھدایہ کے حاشیہ میں نام لئے بغیر لکھا کہ بعض کے نزدیک تختم بالذہب یعنی ذہب کی انگوٹھی پہننا جائز ہے۔ لما روی عن البراء بن عازب رض انہ لبس خاتم ذہب۔ لیکن حنیفہ کے نزدیک تختم بالذہب حال کیلئے حرام ہے لقولہ ﷺ ہذان ای الذہب والحریر حرام علی ذکور امتی حلال لاناثہم۔ عن علی رض انہ ﷺ نہی عن التختم بالذہب۔ رواہ مسلم۔ وعن ابن عباس رض انہ ﷺ رای فی ید رجل خاتما من ذہب فنزعہ وطرحہ وقال یعمد احدکم الی جمرۃ من نار فیجعلہا فی یدہ۔ رواہ مسلم۔ **الجواب** حضورؐ کے قول و فعل کے مقابلہ میں صحابی کے فعل حجت نہیں۔ یا حدیث علی رض کیذریعہ وہ منسوخ ہے اور حلقہ ہی معتبر ہے یعنی جسکا حلقہ گول ہوتا ہے وہ اگر ذہب کا ہو تو رجال کیلئے حرام ہوگا کیونکہ یہ قوام الخاتم حلقہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور فص کی ہیئت کے اعتبار نہیں۔ چنانچہ نگین اگر حجر سے ہو تو جائز ہے حالانکہ تختم بالحجر تو حرام ہے لیکن نگین جائز ہے۔ اور ذہب پر جو وہ فصہ کے خاتم بھی بقول بعض مکروہ تنزیہی ہے یا تحریمی ہے لانہ ﷺ نہی عن لبوس الخاتم الا لذی سلطان۔ وزیراکہ آن زینت محض است لیکن بقول بعض دیگر حکم نہی ابتداء میں تھا اب منسوخ ہے بدلیل تختم الصحابۃ فی عصر النبی ﷺ وعصر خلفاء من بعدہ۔ کما فی الہدایہ ج۴ ص۴۴۲ والاشعہ ج۴ ص۵۸۹ والتعلیق ج۴ ص۳۹۲

بحث الاختلاف فی لبس الثوب المعصفر ۱۲

والتعلیق ج۴ ص۳۹۲

بحث الاختلاف فی التختم بالذہب والفضۃ ۱۲

عن ابی رمثۃ التیمیؓ ولہ شعر قد علاہ الشیب۔ شعر میں تنوین تقلیل ہے یعنی حضورؐ کے قلیل شعر پر بوڑھاپا ای سفیدی غالب آئی تھی وشیبہ احمر یعنی بوڑھاپا کے وہ موئے مبارک سرخ تھا چنانچہ بوڑھاپا کے وقت بال اولاً سرخ ہوتا ہے پھر سفید۔ کان کے نوک جو بال ہوا سکو وفرہ کہتے ہیں حضورؐ بھی ذو وفرہ تھے اسی وفرہ میں حنا رای مہندی کا اثر تھا۔ حضورؐ کے سفید بال کے متعلق دو روایت ہے۔ انسؓ کہتے ہیں کہ حضورؐ کے سر مبارک اور لحیہ شریف میں ممر چودہ بال شمار کیا۔ ابن عمرؓ کی روایت میں تقریباً بیس سفید بال کا ذکر ہے اور ایک روایت میں سترہ بھی آیا ہے۔ پھر محدثین اور فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ حضورؐ نے خضاب لگایا یا نہیں۔ اکثر محدثین کا قول یہ ہے کہ خضاب نہیں لگایا جیسا کہ روایت میں ہے کہ حضورؐ کے پیری خضاب کے حد تک نہیں پہونچی معاملا ایسا تھا کہ جب سر مبارک پر تیل لگاتے تو پیری پوشیدہ ہوجاتی ورنہ نمایاں ہوتی۔ اور فقہاء خضاب لگانے کو ثابت کرتے ہیں۔ کما فی روایۃ ابی رمثہ و شیبہ احمر ای مصبوغ بالحناء کما فی روایۃ الحاکم ان شیبہ احمر مصبوغ بالحناء اور اس حدیث ابی رمثہ سے معلوم ہوا کہ اسی چند موئے مبارک جو مائل بسفیدی تھے صرف اس میں خضاب لگایا۔ اب دونوں قسم کی احادیث اور محدثین وفقہاء کے دونوں قول میں تطبیق ہوجاوے گی خضاب کی حد تک نہ پہنچنے سے پورے سر اور تمام ڈاڑھی حد خضاب تک نہ پہنچنا مراد ہے۔ اور حاکم کی روایت میں جو مصبوغ بالحناء وارد ہے اسمیں پورے سر اور تمام ڈاڑھی کیمتعلق مصبوغ بالحناء کہنا مراد نہیں ورنہ تعارض ہوگا بلکہ چودہ یا بیس عدد جو مائل بسفیدی تھے اس چند موئے مبارک میں خضاب لگانا مراد ہے کما فی الاشعہ ص۵۹ ج۱ والمرقاۃ ص۲۶۱ ج۵ اور حضورؐ کے رنگ کرنے نہ کرنے کے متعلق جو مختلف روایات ہیں نوویؒ نے کہا کہ مختار یہ ہے کہ ایک وقت رنگ کرتے اکثر اوقات نہ کرتے جو صحابہ جیسا دیکھا ویسا نقل کردیا اور نقل میں صادق بھی ہیں۔ اب کوئی تعارض نہیں اور یہی متعین توجیہ ہے۔ کما فی الاشعہ ص۶۲۸ ج۴

باب الخاتم

خاتم بفتح التاء بمعنی الطابع وہو ما یختم بہ۔ اور اس میں پانچ لغات ہیں۔ خاتم بفتح التاء وکسر التاء وخاتام وختام بکسر الخاء وختم بفتحتین۔ اور خاتم بنانے کے سبب حدیث انسؓ میں مذکور ہے کما روی عن انس رضؓ ان النبیؐ اراد ان یکتب الی کسری وقیصر والنجاشی۔ فقیل انہم لا یقبلون کتابا الا بخاتم فصاغ النبی علیہ السلام خاتما یعنی خاتم بنانے کے حکم دیئے ہیں۔ کما سیاتی فی ہذا الباب۔ کما فی المرقاۃ ص۲۶۹ ج۸ والاشعہ ص۵۹۸ ج۴

عن ابن عمر رضؓ خاتما من ذہب۔ خاتم من الذہب بنانے کا حکم دینا ابتدائی حکم ہے کہ جب رجال کیلئے حرمت ذہب کا حکم نہ ہوا تھا۔ پھر بقول نووی رح رجال کیلئے حرمت ذہب پر اور نساء کیلئے حلت ذہب پر اجماع ہوگیا بقولہ علیہ السلام ہذان محرمان علی ذکور امتی حلال لاناثہم۔ بقول طیبیؒ یہ حدیث دو حکم منسوخ پر مشتمل ہے اول لبس خاتم الذہب جو رجال کے حق میں منسوخ ہے۔ دوم لبس الخاتم فی الیمین جو منسوخ ہوا۔ وکان آخر الامرین من النبی علیہ السلام فی الیسار سیوطیؒ بھی شرح بخاری میں وہ دونوں حکم منسوخ ہونیکے قائل ہیں لیکن شیخ محمد لدھیانوی نے کہا کہ لبس الخاتم فی الیمین و لبس الخاتم فی الیسار دونوں قسم کے لبس کے متعلق احادیث صحاح وارد ہیں۔ فالظاہر انہ تختم فی الیسری تارۃ و فی الیمنی اخری۔ اس قول کی بنا پر نسخ نہیں ہے بلکہ ہر ایک معمول بہ ہے۔ نوویؒ کا قول بھی یہی ہے کہ جواز تختم فی الیمنی وفی الیسری پر اجماع ہے۔ ہاں خاتم الذہب والفضہ کے متعلق اختلافی بحث ماقبل کی دو بحث کے آگے گذر چکی ہے فراجعہ۔ رجال کیلئے خاتم فضہ تو جائز ہے نساء کیلئے مکروہ کیونکہ لباس میں رجال کی مشابہت اختیار کرنا نساء کیلئے مکروہ ہے۔

وقولہ علیہ السلام ولا ینقشن احد علی نقش خاتمی ہذا۔ بقول بعض علی بمعنی مثل کے ہے غرض یہ ہے کہ کلمہ محمد رسول اللہ کو کوئی اپنے خاتم پر لکھ کر خاتم کو منقش نہ کرے۔ اس حکم نہی کے سبب بقول نوویؒ یہ ہے کہ دوسرے لوگ بھی اگر یہ کلمہ نقش کریگا تو امتیاز باقی نہ رہ کر خلل وفساد ہوگا۔ کیونکہ صحابہ کرام تو حضورؐ کے ہر کام میں کمال اتباع کرتے تھے

بحث تعدد الشعر البیض للنبیؐ مع ذکر الاختلاف فی خضاب النبیؐ ۱۲

بحث تحقیق الخاتم مع ذکر سبب اتخاذہ ۱۲ بحث الاختلاف فی تختم الیمنی ۲

اَب نفس خاتم فضہ میں اجازت دیجئے خاص اس کلمہ کے نقش سے منع کر دیا تاکہ امتیاز باقی رہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ سطر اوّل اللہ کا لفظ ہے اور سطر دوم رسول کا لفظ ہے اور سطر سوم محمد کے لفظ ہے جسکی کیفیت یہ ہے کہ محمد رسول اللہ یا یہ ہے کہ محمد رسول اللہ۔ حضورؐ کی خاتم حضورؐ کے بعد ابوبکر صدیق رضؓ کے پاس تھی اُن کے بعد عمر فاروق رضؓ کے ہاتھ میں تھا پھر عثمان رضؓ کے ہاتھ میں تھا۔ عثمان رضؓ کی خلافت کے آخری دور میں عثمان رضؓ کے خادم کے ہاتھ سے اَریس کنواں میں گر گئی تتبع بسیار کے باوجود نہیں پایا۔ کہتے ہیں کہ عثمان رضؓ کی خلافت کے آخری دور کے ہزاروں فتنہ و فساد کا سبب اس خاتم الرسول کا گم ہو جانا ہے کہ روی سری مودع بود کہ سبب انتظام والتیام امر بود چنانکہ در خاتم سلیمانؑ بود۔ کما فی الاشعۃ ص۵۹۸ تا ۶۰۰ ج۳ والمرقاۃ ج۸ ص۲۶۹ والتعلیق ج۳ ص۳۹۶

عن اَسماء بنت یزید رضؓ قلدت فی عنقها مثلها من النار۔ قلادہ وہ ہار جو گردن میں پہنا جاتا ہے کما ان الخرص حلی الاذن ولکل عضو حلی لہ اسم مخصوص کالسوار للید والخلخال للرجل۔ واضح ہو کہ اس قسم کی احادیث کی وعید سے لبس الذہب للنساء کی حرمت ثابت ہوتی ہے اور حدیث ہذا ان محرمان علی ذکور امتی۔ و حلال لاناثہم سے حلت ثابت ہوتی ہے۔ اس تعارض کا جواب یہ ہے کما قالہ الخطابی رحمہ کہ یہ وعید اس شخص کے متعلق ہے جس نے ذہب کی زکوٰۃ ادا نہیں کیا۔ لیکن اشرف نے کہا کہ وجوب زکوٰۃ میں ذہب و فضہ ایک برابر ہے۔ لبس الذہب سے منع کر کے لبس الفضہ کی اجازت کیسے دیا حیث قال النبیؐ لکن علیکم بالفضۃ فالعبوا بہا۔ اور یہ بھی جواب دیا گیا کہ اس حدیث اسماء بنت یزید میں زیب و زینت میں اسراف وغلو نہ کر کے اکتفاء بالفضہ پر ترغیب دینا مقصود ہے۔ پس لبس الذہب کو گویا کہ مکروہ تنزیہی قرار دیگئی۔ لیکن اس پر بھی اشکال ہے کہ اگر کراہت تنزیہی بتانا مراد ہوتا تو اتنی وعید شدید وارد نہ ہوتی۔ اصل جواب یہ ہے کہ حدیث اسماء میں جو شدت کیساتھ نہی وارد ہے وہ ابتدائی حکم ہے جو بعد کی حدیث ہذان محرمان علی ذکور امتی حلال لاناثہم وغیرہ کے ذریعہ منسوخ ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۶۰۵ ج۳ والمرقاۃ ص۲۸۰ ج۸ والتعلیق ص۴۰۱ ج۴۔

بَابُ النِّعَال

نِعَال بکسر النون نعل کی جمع، وہ جوتہ وغیرہ جس سے قدم کو زمین سے محفوظ رکھا جاتا ہے۔ کما فی القاموس، بقول بعض لفظ نَعْل مصدر ہو کر مستعمل ہے اور اسم جامد ہو کر بھی۔ یہاں اسم جامد مراد ہے جو اظہر و اشہر بھی ہے۔ اگر باب النعل کہتے تو مصدر ہوتے اور جامد ہونے کے دونوں معنی کا احتمال رکھتا۔ جب جمع لایا معلوم ہوا کہ اسم جامد ہی مراد ہے۔ ابن العربی نے کہا کہ نعل لباس الانبیاء ہے واتما اتخذ الناس غیرہ لما فی ارضہم من النتن۔ اور ابن مسعودؓ صاحب النعلین والوسادہ والسواک، والطہور تھے اور نعل ہر قوم کے عرف میں مختلف کیفیت کے ہوتا ہے اور اس باب میں حضورؐ کے نعل کی صفت بیان کرنا مراد ہے، جو دیار عرب میں متعارف تھے اور وہ بھی مختلف قسم کا ہوتا تھا اس لئے صیغہ جمع لایا۔ کما فی المرقاۃ ج۸ ص۲۸۳ والاشعۃ ج۳ ص۶۰۶

عن ابن عمرؓ یلبس النعال التی لیس فیہا شعر۔ یعنی جس چمڑا کو دباغت کیذریعہ شعر سے صاف کر لیا گیا اس چمڑا سے بنا ہوا نعال استعمال کرتے۔ احمدؒ کے نزدیک مقابر ای قبرستان میں لبس النعال مکروہ ہے۔ لحدیث بشیر بن الخصاصیۃ قال بینا انا امشی فی القبور وعلیّ نعلان اذا رجل ینادی من خلفی یا صاحب النعلین اذا کنت فی ہذا الموضع فاخلع نعلیک۔ رواہ ابوداؤد واحمد۔ لیکن اکثر کے نزدیک فی نفسہ جائز ہے۔ اگرچہ خلاف ادب ہے۔ چنانچہ مشی علی القبور بالنعال وبغیر النعال بہر حال خلاف ادب ہے ورنہ فی نفسہ جائز ہے۔ کیونکہ حضورؐ جو بغیر شعر نعال استعمال کرتے تھے وہ ہر حال میں ہے مقابر ہو یا نہ ہو۔ نیز طحاوی نے کہا کہ حدیث میں ہے ان المیت یسمع قرع نعالہم اذا ولوا عنہ مدبرین وہو دال علی جواز لبس النعال فی المقابر۔ وفی حدیث انس رضؓ انہ صلی فی نعلیہ۔ فاذا جاد دخول المسجد بالنعل فالمقابر اولی۔

الجواب، اس حدیث میں نامعلوم منادی نے جو نعلین کھولنے کی ندا دیا، بقول طحاوی کسی نجاست وغیرہ کی

بناء پر ہے، یا خلاف ادب ہونیکی بناء پر ہے۔ ابن حجرؒ نے کہا کہ اکرام المیت کیخاطر کھولنے کے حکم ہے، فی نفسہ جائز۔ کما فی المرقاۃ ج۸ ص۲۸۳

وعنہ لا یمشی احدکم فی نعل واحدۃ۔ کیونکہ یہ صرف ایک نعل پہنکر چلنا وقار مروت وادب کے خلاف ہے یعنی بے ڈھنگا معلوم ہوتا ہے۔ نیز وہ ایک نعل اگر بلند ہو اور زمین ناہموار ہو تو لغزش کا بھی احتمال ہے **لیحفیہما جمیعا**۔ الحدیث چاہئے کہ دونوں نعل کھول لیوے یا دونوں پہنے۔ یہ دونوں باب افعال کے صیغہ بھی ہو سکتا ہے اور باب سمع کے بھی، بہر دو وجہ روایت کردہ اند۔ لیکن فصل ثانی کی حدیث ثالث میں ہے عن عائشہؓ قالت ربما مشی النبی ﷺ فی نعل واحدۃ۔ رواہ الترمذی ان دونوں حدیث میں جو تعارض ہے اسکا جواب یہ ہے کہ بقاعدۂ اصول حدیث قولی وفعلی میں جب تعارض ہو تو قولی راجح ہے۔ یا حضورؐ کے ایک نعل میں چلنا کسی ضرورت کی بناء پر تھا ورنہ اصل حکم وہ ہے جو فرمایا کہ لا یمشی الحدیث۔ یا کسی عذر کی بناء پر شاذ و نادر طور پر اپنے مکان ہی کے اندر یہ مشی فی نعل واحدۃ پایا گیا۔ یا صرف ایک نعل پہنکر چلنا اگرچہ مکروہ تنزیہی ہے لیکن فی نفسہ جائز ہے۔ اس بیان جواز کیلئے حضورؐ نے ایک نعل پہنا ہوتا کہ صحابہ کرام جانیں کہ حرام نہیں ہے۔ مواہب اللدنیہ کتاب میں ہے کہ جو کام امت کیلئے مکروہ تنزیہی ہے بیان اصل جواز کیلئے حضورؐ اگر اس کام کو اختیار کریں تو حضورؐ کیلئے مکروہ نہیں ہوتا، کیونکہ اصل جواز کو بیان کر دینا حضورؐ پر واجب ہوتا ہے۔ فتدبر۔ کما فی الاشعۃ ج۳ ص۶۰۵ والتعلیق ج۴ ص۴۰۳۔

بحث دفع التعارض بین النہی والاثبات فی المشی فی نعل واحدۃ ۱۲ منہ

بَابُ التَّرَجُّل

بحث تحقیق الترجل معہ والقرن بینہ وبین التسریح ۱۲ منہ

اَلتَّرَجُّل بفتح الجیم المشددۃ، نہایہ میں ہے کہ ترجل وترجیل کے معنی کنگھی کے ذریعہ بال کو درست کر کے تحسین کرنا ہے اور ترجیل کے اکثر استعمال سر کے بال کو درست کرنے پر آتا ہے اور تسریح کے اکثر استعمال داڑھی میں آتا ہے۔ اور تنویر المصابیح میں ہے کہ ترجل بمعنی لازمی مستعمل ہے ای التطہر والتزین۔ اور ترجیل کنگھی کیذریعہ بال درست کرنا۔ واضح ہو کہ اس باب میں اُن احادیث کا بھی ذکر ہے جو ترجل کے بغیر مطلق زینت بال وغیرہ سے متعلق ہوں۔ تو مؤلف اگر باب الترجل ونحوہ یا وشلہ کہتے تو اچھا ہوتا لیکن مؤلف کی عادت یہ ہے کہ ہر باب میں ایک خاص عنوان لاکر اسکے مناسب احادیث بھی لاتے ہیں۔ یہاں بھی ترجل اور اسکے مناسب احادیث کا ذکر ہے۔ کما فی الاشعۃ ج۳ ص۶۰۵ والمرقاۃ ج۸ ص۲۸۵

بحث الفطرۃ ۱۲ منہ

عن ابی ھریرۃؓ **الفطرۃ خمس**:۔ فطرۃ کے معانی سنۃ کے متعلق تفصیلی بحث کتاب ہذا کے ص۸۳ میں گزر چکی ہے فراجع۔ فطرۃ کے اصل معنی شق وشگافتن کے ہے وبمعنی جبلت ودین اسلام نیز آمد۔ اور اس حدیث میں فطرۃ کے معنی وہ سنت قدیمہ ہے کہ جسکو تمام انبیائے کرام نے اختیار کیا اور جسپر تمام شرائع کے اتفاق ہے گویا کہ وہ ایسے امر جبلی ہے کہ جس پر بنی نوع انسان کو پیدا کیا گیا۔ قال السیوطیؒ ہذا احسن ما قیل فی تفسیر الفطرۃ واجمعہ۔ کما فی التعلیق ج۴ ص۴۰۵ والاشعۃ ج۳ ص۶۰۵

الختان۔ ختنہ کرانے کے متعلق اختلاف ہے کہ اکثر ائمہ وشافعیؒ کے نزدیک ختنہ کرانا واجب ہے کیونکہ وہ شعائر اسلام میں سے ہے اور ابن عباسؓ اسکے متعلق سخنی کرتے ہوئے کہا کہ بے ختنہ شدہ کی شہادت وصلوٰۃ وذبیحہ مقبول نہیں چنانچہ شافعیؒ کے نزدیک رجال ونساء دونوں کو ختنہ کرانا واجب ہے لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک ختنہ کرانا سنت ہے۔ چنانچہ اکثر کتب میں سنت ہونیکے ذکر ہے کما فی المرقاۃ۔ لیکن غالب الکتب مشحون بان الختان سنۃ۔ لہذا امام اعظمؒ کے قول بالسنۃ کو ثابت بالسنۃ کرکے تاویل کرنے کی ضرورت نہیں کما قیل۔ لیکن یہ اسوقت سنت ہے اگر ولد مختون ای ختنہ شدہ ہو کر پیدا نہو۔ کما فی الخلاصہ ومجمع الفتاوی۔ اور ختان سنت ہونے کی دلیل قولہ الختان سنۃ للرجال ومکرمۃ للنساء۔ رواہ احمد لبند حسن عن والد ابی الملیح ورواہ الطبرانی عن شداد وعن ابن عباسؓ۔ چونکہ یہاں فطرۃ کے معنی سنت قدیمہ کے ہے کما مرّ تو ختان کو فطرۃ کی فہرست میں شمار کرنا ہی سنت کی دلیل ہے۔ **الجواب**، اُس قسم کے احادیث قولیہ مرفوعہ کے مقابلہ میں ابن عباسؓ کی تشدد معتبر نہیں۔ نیز ابن عباسؓ نے تو واجب نہیں کہا۔ ہاں کسی سنت کو اگر چھوڑ کاٹنے کے معاملہ کو بہ حقیر سمجھے تو سنت کے معاملہ میں بھی تشدد کیا جاتا ہے۔ یہ تو ختان للرجال کا حکم گذرا۔ ختان المرأۃ کے متعلق بھی اختلاف ہے۔ فقیل واجب وقیل فرض

بحث الاختلاف فی ان الختان سنۃ ام واجب مع ذکر وجہ وحدۃ ۱۲ منہ

والصحیح انہ ایضاً سنۃ لقولہ الختان سنۃ للرجال ومکرمۃ للنساء۔ فتاوی الصوفیہ میں ہے کہ ختنہ کا وقت سات سال سے دس سال تک ہے۔ کتاب شرعۃ الاسلام میں ہے کہ تمام انبیاء کرام مختون ومسرور ہو کر پیدا ہوئے ای ختنہ کردہ شدہ اور ناف کاٹا ہوا کر پیدا ہوئے جو اُن کیلئے باعث عزت ہے تاکہ کوئی ان کے ستر نہ دیکھے۔ مگر ابراہیم علیہ السلام کہ انہوں نے اپنا ختنہ خود کرایا تاکہ اُن سے یہ سنت جاری ہو سکے۔ پھر رجال کے ختان میں وہ تمام چمڑا کاٹا جاویگا جو حشفہ کو ڈھانپ رکھا ہو تاکہ حشفہ ظاہر ہو کر کھل جاوے۔ اور ختان المرأۃ میں چمڑے کا وہ ادنی جزء کاٹا جاویگا جو اعلی الفرج میں ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۲۸۹ ج۸، ۲۹۰ والتعلیق ص۴۰۴ ج۳۔

بعض روایت میں عشر من الفطرۃ ہے ان میں سے یہاں خمس کو ذکر کیے ہیں حصر مراد نہیں۔ فلا تعارض۔ کما فی الاشعۃ ص۶۰۹ ج۳

وقص الشارب ای مونچھ کترانا۔ قرطبی نے کہا کہ قص الشارب یہ ہے کہ مونچھ کے جو بال ہونٹ پر طویل ہو جاوے اس کو کاٹنا تاکہ کھانے میں تکلیف نہ ہو اور میلانہ مختلط ہو۔ بعض روایت میں قص کا لفظ ہے اور بعض میں حلق الشارب ہے اور بعض میں واحفوا الشارب ہے۔ ای مبالغۃً کاٹنا بعض روایت میں نہک الشارب ہے۔ اس سے بھی مبالغہ مراد ہے ولا تعارض فان القص یدل علی اخذ البعض والاحفاء والحلق والنہک کلہم یدل علی اخذ الکل وکلاہما ثابت۔ کذا حققہ السیوطی والعسقلانی وفی المحیط الحلق شعر حلقہ وعن ابی یوسف لا باس بذلک لا باس بان یاخذ شعر الحاجبین وشعر وجہہ مما لیشتبہ بالمخنثین واما حلق شعر العضد والظہر فیکرہ ترک الادب ص۴۰۴ ج۳

وتقلیم الاظفار۔ بقول نووی وعزالی مستحب یہ ہے کہ پہلے ہاتھ کے ناخن کاٹے۔ فیبدأ بمسبحتہ الیمنی ثم الوسطی ثم البنصر ثم الخنصر ثم الابہام۔ ثم یعود الی یدہ الیسری فیبدأ بخنصرہا ثم بنصرہا الی آخرہا ثم یبدأ بخنصر الرجل الیمنی ویختم بنصر الرجل الیسری۔ بیہقی کی حدیث مرسل میں ہے کہ کان النبی ﷺ یقلم اظفارہ ویقص شاربہ یوم الجمعۃ قبل الخروج الی الصلوۃ۔ کما فی المرقاۃ ص۲۸۹ ج۸ عن ابن عمر رضہ انہ کان یاخذ اظفارہ ویحفی شاربہ کل جمعۃ ویحلق العانۃ فی عشرین یوما ینتف الابط فی کل اربعین یوما۔ اب حدیث انس رضہ میں جو ان لا نترک اکثر من اربعین لیلۃ ہے وہاں چالیس دن کا وقت مقرر کرنا مراد نہیں کہ یہ کام چالیس دن میں کرے بلکہ مراد یہ کہ چالیس دن سے تجاوز نہ کرنا چاہیے۔ کما فی التعلیق ص۴۰۵ ج۳ والمرقاۃ ص۲۸۹ ج۸

عن ابن عمر رضہ **اوفروا اللحی واحفوا الشوارب**:۔ یعنی داڑھی کو بڑھاؤ اور مونچھ کو کتراؤ یا پست کرو یعنی مونچھ کو قینچی سے اس حد تک پست کرے کہ ہونٹ ظاہر ہو جاوے اور بقول بعض داڑھی کو بڑھا کر اس طرح رکھے کہ جسقدر طویل ہونا چاہے ہووے۔ لقولہ اوفروا اللحی، یہاں کوئی مقدار معین نہیں۔ لیکن جمہور کے نزدیک ہر طرف میں ایک ایک قبضہ سے جو زائد ہو اس کو کاٹ دیوے کما ہو ثابت عن ابن عمر رضہ وہو السنۃ والاعتدال المتعارف۔ **الجواب**، راوی حدیث ابن عمر رضہ نے جب اپنے فعل سے مقدار بیان کر دیا تو حکماً مرفوع ہوگا کیونکہ مقادیر میں قیاس نہیں چلتا ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۲۹۱ ج۸

عن جابر رضہ **واجتنبوا السواد**:۔ ابو بکر صدیق رضہ کے والد فتح مکہ کے دن مسلمان ہوئے ہیں اور والد ابو بکر رضہ ابو قحافہ کی وفات ابو بکر رضہ کی وفات کے بعد بزمانہ خلافت عمر رضہ ۱۴ھ میں واقع ہوئی۔ ابو قحافہ رضہ کے عمر ۹۷ سال ہے۔ مطالب المومنین کتاب میں ہے کہ غازی اور مجاہد کو دشمنان دین کے آنکھ میں ہیبت ورعب دکھلانے کے لئے سیاہ خضاب لگانا تو جائز ہے لیکن زینت نفس وخوشنودی عورت کیلئے سیاہ خضاب لگانا اکثر مشائخ کے نزدیک مکروہ تحریمی بلکہ حرام ہے وہو المختار لقولہ ﷺ واجتنبوا السواد۔ صحیح روایت سے ثابت ہے کہ ابو بکر صدیق رضہ حنا وکتم جو ایک قسم کی گھاس ہے ان دونوں سے خضاب لگاتے تھے۔ اس کے رنگ سیاہ تو نہ تھا بلکہ سرخ مائل بسیاہی تھے۔ بعض صحابہ سے اس قسم کے خضاب کے بارے میں جو منقول ہے وہ بھی اسپر محمول ہے، بہرحال خضاب بہ حنا بالاجماع جائز ومختار درسواد حرمت ست۔ اور رجل کے ہاتھ پیر میں کسی مرض وغیرہ کے عذر سے تو لا باس ہے وبلا عذر مکروہ ہے۔ مجمع البحار میں ہے کہ خضاب لگانیکا حکم اس شخص کیلئے ہے جسکے بال بالکل سفید ہو گئے ہوں جیسا کہ ابو قحافہ کے واقعہ سے معلوم ہوا جسکے بال کچھ سفید وکچھ سیاہ رہ گیا ہو اس کیلئے حکم نہیں۔ اور بعض نے کہا کہ جسکی پیری پاکیزہ ونورانی ہو اس کو خضاب نہ لگانا اولی ہے اور جسکے پیری بدنما وشنیع ہو اس کو خضاب لگانا اولی ہے۔ اور مجمع الفتاوی میں ہے کہ حضور ﷺ کے خضاب لگانے اور نہ لگانے کے متعلق روایات مختلف ہیں۔ حضور ﷺ کا سر میں خضاب لگانا مشہور ہے

لیکن اصح یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فعل الخضاب فی لحیتہ لعدم الحاجۃ الیہ۔ کما فی المرقاۃ ج ۸ ص ۲۹۲ والاشعۃ ص ۶۰۹ (۶۱۰)

عن ابن عباس رض ثم فرق بعدُ۔ ای بعد ذلک من الزمان، یہاں یسدلون ویفرقون دونوں فعل عین کلمہ کے ضمہ وکسرہ کے ساتھ روایت ہے یعنی باب نصر سے بھی ہو سکتا ہے اور باب ضرب سے بھی۔ فرق میں جو شعر اس کو دو نصف کر کے ایک نصف جانب یمین میں دوسرا نصف جانب یسار میں رکھا جاتا ہے سدل میں ایسا نہیں ہوتا بلکہ سر کے آس پاس بال کو چھوڑ کر رکھنا سدل ہے۔ ناصیہ پر ارسال شعر کی کوئی تخصیص نہیں۔ لیکن سدل کے امتیاز از فرق ناصیہ پر ارسال شعر سے ظاہر ہوتا ہے اس وجہ حدیث میں ناصیہ کو خاص کر ذکر کیا۔ کما قالہ الطیبی۔ حضورؐ اولاً مدینہ میں آکر اہل کتاب کے ائتلاف قلوب کیلئے اور عبدۃ الاصنام سے مخالفت کیلئے جس کام کے متعلق کوئی حکم نازل نہیں ہوا۔ اس میں اہل کتاب کی موافقت کرتے تھے، پھر جب اللہ تعالیٰ نے دین اسلام کو غالب و بے نیاز کر دیا تب جن کاموں میں اہل کتاب کی موافقت کرتے تھے، اُن میں مخالفت کرنے لگے جیسا کہ سدل میں موافقت کر کے پھر بعد میں فرق کرنے لگے۔ اولاً استقبال بیت المقدس کر کے پھر استقبال الکعبۃ کرنے لگے۔ اولاً قیام للجنازہ کر کے پھر ترک کر دیا۔ وکذا۔ یا اہل کتاب سے موافقت کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ امر باتباع شرائعہم فیما لم یوحی الیہ فیہ شئی۔ اور یہ صرف اُن کاموں میں ہوتا تھا جس کے متعلق حضورؐ کو علم تھا کہ اہل کتاب نے اس میں تغیر و تبدل نہیں کیا۔ قاضی عیاض اور حازمی نے کہا کہ سدل کا حکم اب منسوخ ہے کما فی روایۃ الزہری عن عبداللہ ثم امر بالفرق، و کان الفرق آخر الامرین، اخرجہ عبدالرزاق فی مصنفہ۔ ثم قال القاضی ویحتمل جواز الفرق لاوجوبہ ویحتمل ان الفرق کان باجتہاد النبیؐ فی مخالفۃ اہل الکتاب لا بوحی فیکون الفرق مستحبًا۔ لیکن صحیح و مختار یہ ہے کہ سدل تو جائز ہے، لیکن فرق افضل ہے۔ کما فی المرقاۃ ج ۸ ص ۲۹۳ والتعلیق ج ۴ ص ۳۵ والاشعۃ ص ۶۱۰۔

عن عائشۃ رض وکان لہ شعرٌ فوق الجمۃ دون الوفرۃ:۔ واضح ہو کہ سر کے بال کو تین قسم کر کے تین نام دیا جاتا ہے یعنی جُمّہ بضم الجیم وتشدید المیم، سر کے وہ بال جو منکبین تک آئے۔ اور وَفرہ بفتح الواو وسکون الفاء وہ بال جو کان کے لَو تک پہنچے اور لِمّہ بکسر اللام وتشدید المیم وہ بال جو جُمّہ اور وفرہ کے بین بین مرتبہ میں ہو۔ یعنی کان سے بھی کچھ نیچے اترا ہو۔ اور پورے منکبین تک نہیں پہونچا بلکہ منکبین کے نزدیک پہونچا ہو، اب اس حدیث میں جو فوق الجمۃ دون الوفرہ وارد ہے بظاہر مراد یہ ہے کہ حضورؐ کے موئے مبارک جُمّہ اور وفرہ کے متوسط مرتبہ میں تھے، پورا جُمّہ بھی نہ تھے پورا وفرہ بھی نہ تھے۔ کیونکہ فوق الجمۃ کے معنی یہ ہے کہ حضورؐ کے بال محل جُمّہ ای منکبین تک نہیں پہونچے اور دون الوفرہ کے معنی یہ ہے کہ بال کان کے لَو سے نیچے تک نازل ہوا یعنی حضورؐ کے بال میان گوش و دوش لِمّہ کے مرتبہ میں تھے لیکن بعض روایت میں ہے کہ آنحضرتؐ کان عظیم الجُمّۃ الی شحمۃ اُذنیہ ای کان کے لَو تک عظیم الجُمّۃ تھے، اب حدیث عائشہ رض سے تو لِمّہ کے مرتبہ میں ہونا ثابت ہے اور اس بعض روایت سے عظیم الجمۃ ہو کر شحمۃ اُذنیہ تک پہنچنا ثابت ہے۔ بعض نے جواب دیا کہ کبھی لِمّہ ہونا کبھی جُمّہ ہونا اختلاف احوال پر مبنی ہے کبھی جُمّہ کی حالت میں ہو جاتے اور کبھی بال لِمّہ کے حالت میں ہو جاتے۔ یا طویل شعر کے سر کو جو تھوڑا سا کاٹا جاتا ہے اس کاٹنے کے بعد جُمّہ کیطرح معلوم ہوتا اور کاٹنے میں اگر دیر ہو تو لِمّہ کیطرح معلوم ہوتا۔ یا دیکھنے کے فرق ہو کر کبھی یا کسیکو جُمّہ کیطرح معلوم ہوتا اور کبھی یا کسیکو لِمّہ کیطرح معلوم ہوتا۔ یا حضورؐ اپنے گردن مبارک کے سامنے کیطرف ذرا مائل کرنے سے بال کی حالت ایک قسم کا معلوم ہوتا ہے اور کبھی ذرا پیچھے کی طرف مائل کرنے سے دوسرے قسم کی حالت معلوم ہوتی ہے اور بالکل سیدھا رکھنے سے تیسرے قسم کی حالت معلوم ہوتی ہے۔ اور عراقی نے جواب دیا کہ یہ فرق محل اور مقدار کے اعتبار سے ہے فوق الجُمّہ ہونا محل کے اعتبار سے ہو اور دون الجُمّہ ہونا مقدار کے اعتبار سے ہو یا برعکس۔ کما فی المرقاۃ ج ۸ ص ۳۰۸ والتعلیق ج ۴ ص ۴۱ والاشعۃ ص ۶۱۲۔

عن ثوبان رض اشتکت لفاطمۃ قلادۃ من عصب وسوارین من عاج:۔ جب حضورؐ کی نفیسہ میں ذرا شدت ہوئی تو فاطمہ رض کی شکستہ دلی اور شرمندگی کا تصور کر کے حضورؐ نے بطور شفقت فرمایا کہ اشتکت لفاطمۃ رض ہے درشتی و نرمی بہم دربر است ؛ عَصَبٌ وعاج کی تفسیر میں شارحین کا اختلاف ہے، عَصَب کے مشہور معنی یمنی چادر ہے

بحث الفرق بین السدل والفرق مع وجہ الموافقۃ باہل الکتاب وبیان حکمہا ۱۲

بحث معنی الجمۃ واللمۃ والوفرۃ مع دفع التعارض ۱۲

بحث معنی العصب

اور بعض نے مخطط چادر بتایا لیکن یہ معنی اس مقام کے مناسب نہیں ہے کیونکہ قلادہ جو گردن کا زیور ہے وہ چادر سے کیسے بنایا جاویگا۔ چنانچہ خطابی رحمہ نے کہا کہ میں نے بعض اہل یمن سے سنا کہ ایک بحری جانور جس کو فرس ذرعون کہا جاتا ہے اس دابۃ البحر کے دانت کو عضب کہتے ہیں اس سے قلادہ بنایا جاسکتا ہے کہ اس دانت سے سفید مہرا تراش کر قلادہ بنایا جاسکیگا۔ اور عاج کے متعلق مشہور یہ ہے کہ عاج دندان فیل کو کہتے ہیں جو اگرچہ شافعی کے نزدیک نجس ہے لیکن امام اعظم رح کے نزدیک پاک ہے کیونکہ استخوان میتہ میں عدم سرایت موت کیوجہ سے پاک ہوتا ہے بشرطیکہ نجس العین نہو۔ اور ہاتھی اُن کے نزدیک بھی نجس العین نہیں ہے۔ اور بقول بعض عاج سلحفاۃ ای کچھوا کے پیٹھ کی ہڈی کو کہتے ہیں کہ جس سے قلادہ وغیرہ بنایا جاتا ہے۔ قاموس میں عاج کے مذکورہ دونوں معنی بیان کئے ہیں۔ کما فی الاشعۃ ج۳ ص۶۲۴ والمرقاۃ ج۸ ص۳۱۴ والتعلیق ج۴ ص۱۳۵

بَابُ التَّصَاوِيْر

تصاویر تصویر کی جمع ہے اور تصویر کے معنی صورت بنانا، یہاں صورتیں مراد ہیں۔ شراح میں ہے کہ تصاویر اُن صورتوں کو کہتے ہیں جو لکڑی یا کپڑے وغیرہ سے بنایا جاوے۔ اور ابن الملک نے کہا کہ خلق اللہ میں سے ذی روح کے مشابہ کرکے جو تصویر بنائی جاتی ہے، یہاں وہی مراد ہے۔ کما فی المرقاۃ ج۸ ص۳۲۵ والاشعۃ ج۳ ص۶۳۱

عن ابی طلحۃ رض لا تدخل الملائکۃ بیتاً فیہ کلب ولا تصاویر۔ خطابی رحمہ نے کہا کہ جس کلب و تصاویر کو رکھنا حرام ہے اس کو رکھنے سے ملائکہ رحمت داخل نہیں ہوتے ورنہ ملائکہ کتبہ وحفظہ تو ہمیشہ انسان کیساتھ رہتا ہے لہٰذا ملائکہ رحمت کے عدم دخول مراد ہے، ہاں حفاظت وحراست کیلئے جو کلب رکھا جاتا ہے ایسا ہی جو تصاویر لٹکا کر باعزت طور نہیں رکھا گیا بلکہ بستر وغیرہ پر پامال طور پر ذلت کیساتھ رکھا جاوے تو حفاظت وحراست کے کلب و ذلیل تصاویر دخول ملائکہ سے مانع نہیں۔ لیکن نووی رحمہ نے کہا کہ عدم دخول ملائکہ کے حکم ہر قسم کے کلب حفاظت کیلئے ہو یا نہو ایسا ہی ہر قسم کے تصاویر ذلیل ہو یا عزیز یہ حکم عدم دخول ملائکہ عام ہے کیونکہ اس حدیث میں کلب و تصاویر کو مطلق طور پر لائے نیز حدیث ثانی عن ابن عباس رض میں تحت الفسطاط جرو کلب ای بچہ سگ رہنے پر حضور ص کا عذر ظاہر تھا کیونکہ حضور ص کو علم بھی نہ تھا اسکے باوجود جبریل ع کے نہ آنے سے معلوم ہوا کہ ضرورت وعذر کی بناء پر بھی کلب کے رہنے سے ملائکہ داخل نہیں ہوتے۔ مرقاۃ ج۸ ص۳۲۶ اشعۃ

عن ابن مسعود رض اشد الناس عذاباً عند اللہ المصورون، بقول بعض یہ وعید شدید اُن لوگوں کے حق میں ہے جو پوجا وعبادت کرنے کیلئے تصویر اصنام کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ لوگ کافر ہیں۔ یا جو لوگ خلق کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ کی مشابہت اختیار کرنے کی نیت سے تصویر بناوے اس کیلئے یہ وعید ہے۔ کیونکہ وہ بھی کافر ہے۔ اور جس مصور کو اللہ کی مشابہ بننے کی نیت نہو بغیر نیت مشابہت تصویر بناتا ہو وہ کافر نہیں بلکہ فاسق وفاجر کبیرہ ہے۔ اُس پر بھی عذاب ہوگا، صرف حضرت مجاہد کا قول ہے کہ پھل والا درخت کی تصویر کھینچنا بھی مکروہ ہے لحدیث ابی ہریرہ رض انہ ص قال یقول اللہ تعالیٰ ومن اظلم ممن ذہب یخلق کخلقی فلیخلقوا ذرۃ یعنی چھوٹا چیونٹی جو جاندار ہے ولیخلقوا حبۃ او شعیرۃ ای پیدا کنند دانۂ از دانہا یا دانۂ جوار، یہ غیر جاندار ہے تو جاندار وغیر جاندار ہر ایک کی تصویر پر ظلم کی وعید ثابت ہے۔ لہٰذا مطلق تصویر ذی روح کے ہو یا غیر ذی روح کی مکروہ ہے لیکن جمہور کے اتفاق ہے کہ وعید حیوان ذی روح کی تصویر پر ہے، وہی حرام ہے نہ اشجار وما نند آں لقولہ ص احیوا ما خلقتم، یعنی برزمخ جو زندہ کرنیکا حکم دیا جاویگا یہ ذی روح کی متعلق ہے۔ وعن ابن عباس رض قال ان کنت لابد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس لہ۔ **الجواب** دراصل غیر ذی روح کی صورت بنانیوالا کو مصور نہیں کہتے بلکہ نقاش کہا جاتا ہے۔ لہٰذا مصور کا حکم کراہت وحرمت نقاش پر جاری نہوگا۔ اور محققین کے نزدیک ہر قسم کے تصاویر ذی روح کے ہو یا غیر ذی روح کے لہو ولعب میں شامل ہوکر کراہت سے خالی نہیں اور آجکل تو خداداد اپنی اصلی صورت پر راضی نہیں جعلی فوٹو ساتھ ساتھ رکھتے ہیں۔ یہی تصویر بت پرستی کے منشاء ہے اس لئے اس پر وعید شدید وارد ہے۔ کما فی الاشعۃ ج۳ ص۶۳۴ والمرقاۃ ج۸ ص۳۲۳

بحث تحقیق التصاویر ۱۲

بحث علم دخول الملائکۃ فی بیت فیہ کلب او تصاویر وفیہ قولان ۱۲

بحث مصداق المصور الذی ورد فی الحدیث فی التصویر ۱۲

عن بریدہ رضی من لعب بالنردشیر۔ نردشیر وہ کھیل ہے جس میں گٹھلی کو منتقل کرکے کھیلا جاتا ہے۔ جس کو شاہ فارس اردشیر بن بابک نے ایجاد کیا اس لئے اس کھیل کو نردشیر نام رکھتے ہیں۔ کذا فی القاموس، یہی نردشیر تو مطلقاً حرام ہے اور لعب بالشطرنج شافعی کے نزدیک مباح ہے کیونکہ اس سے ذہن میں تیزی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اس پر مداومت کرنے سے مکروہ ہوجاتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ وحرام ہے لقولہ ﷺ من لعب بالشطرنج والنردشیر فکانما غمس یدہ فی دم الخنزیر۔ اس کلام میں اس فعل کی قباحت کو تمثیلاً بیان کرکے قلوب کو اس سے نفرت دلانا مقصود ہے۔ نیز اس قسم کے کھیل میں ہار جیت پر روپیہ کی شرط لگا کر قمار یعنی جوا کیا جاوے تو قمار تو حرام ہی ہے اور اگر قمار نہ ہو تو عبث ولہو ولعب ہو کر حرام ہے لقولہ ﷺ لہو المؤمن باطل الا الثلاث، تادیبہ لفرسہ ومناضلتہ عن قوسہ وملاعبتہ مع اہلہ نیز یہ اس قسم کا کھیل ہے جو انسان کو ذکر اللہ اور جمعہ وجماعات سے روکتا ہے لہٰذا حرام ہوگا لقولہ ﷺ ما الہاک عن ذکر اللہ فہو میسر۔ **الجواب**، کھیل کود ولہو ولعب کے ذریعہ کیا تیزی ذہن پیدا کریگا اس کیلئے علم منطق کافی ہے کیونکہ وہ علم ذہن کو خطا فی الفکر سے بچاتا ہے۔ فتدبر، کما فی الہدایہ ج۴ ص۴۵۹ وحاشیتہ والاشعہ ص۶۳۵ والمرقاۃ ج۸ ص۳۳۳۔

کتاب الطب والرقی

لفظ طب بکسر الطاء وہو المشہور وقال السیوطی بالحرکات الثلثۃ یعنی علاج الامراض ومطلب علم طب جاننے والے کو کہتے ہیں اگرچہ بدان کہ ہنوز ماہر نشدہ باشد۔ و طِبّ بالکسر یعنی سحر نیز آمدہ ومطبوب یعنی مسحور۔ اور طب دو قسم پر ہے جسمانی ونفسانی اور طب جسمانی علاج بدن بحفظ صحت ودفع مرض۔ اور طب نفسانی علاج نفس بازالہ اخلاق رذیلہ جہلکہ اور ادویہ بھی دو قسم پر ہے یعنی حسیہ طبعیہ اور روحانیہ ربانیہ کہ قرآن است وآنچہ در معنی اوست، پھر حسیہ طبعیہ مفردہ ہوگا یا مرکبہ حضور نے اپنی امت کے علاج حسیہ طبعیہ سے بھی کئے ہیں کما فی کتاب الطب والرقی، اور روحانیہ ربانیہ سے بھی کئے ہیں۔ کما فی قولہ ﷺ ویزکیہم۔

والرقی، بضم الراء وفتح القاف رقیۃ کے جمع افسون ومنتر جو صاحب حمی وآسیب زدہ وغیرہ پر پڑھا جاتا ہے اور جو رقی ای منتر آیات قرآنی یا اسمائے الٰہی یا ذکر اللہ سے ہو وہ بالاجماع جائز ہے اور اگر عجمی لغت کے ذریعہ یا ایسے الفاظ وکلمات سے ہو جسکے معنی معلوم نہیں تو وہ ناجائز ہے کیونکہ اس میں کفر پر مشتمل کوئی کلمہ ہوسکتا ہے ہاں جن کلمات کے معنی معلوم ہوں اور وہ دین وشریعت کے مخالف نہ ہو تو اس سے بھی جائز ہے۔ اور بعض روایت میں جو ہے کہ یا رسول اللہ انک نہیت عن الرقی، اس سے نہی عن الرقی ثابت ہے۔ **جواب** یہ کہ اولاً حکم نہی وارد ہوا تھا پھر منسوخ ہوکر اجازت دی گئی۔ واستقر الشرع علی الاذن، یا جن رقی کے معنی معلوم نہ ہو احتمال کفر کی بنا پر اس پر نہی وارد ہے، کما مر۔ یا حکم نہی اس شخص کیلئے ہے کہ جو کلمات رقی کو مؤثر بالذات سمجھتا ہو کما کانت الجاہلیۃ تزعمہ۔ پھر اس علم طب کے مبدأ ومنشا کے متعلق مختلف قول ہے مختار یہ کہ بعض علم طب تو بذریعہ وحی معلوم ہوا اور بقیہ تجربہ سے معلوم ہوا۔ کما روی البزار والطبرانی عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال ان نبی اللہ سلیمان ع کان اذا قام یصلی رأی شجرۃ نابتۃ بین یدیہ فیقول سلیمان ع لہا ما اسمک فتقول الشجرۃ کذا فیقول لای شیء انت یعنی تیرے اندر کس مرض کے دوا ہے فتقول لکذا فان کانت لدواء کتبت، الحدیث۔

غلو کرنیوالے غلاۃ صوفیہ علاج ومعالجہ کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ مرض وغیرہ بھی اللہ کے قضاء وقدر سے ہے اسکے مقابلہ کرکے علاج ومعالجہ نہ کرنا چاہیے لیکن امر ربعہ بلکہ جمہور سلف وعامۃ الخلف کے نزدیک علاج کرنا مستحب ہے لحدیث جابر رضی اللہ عنہ قال لکل داء دواء فاذا اصیب دواء الداء برأ باذن اللہ تعالیٰ، رواہ مسلم۔ بقول لبعض الاطباء علاج بالضد ہوتا ہے اور کبھی طبیب پر مرض اور دوا کی حقیقت مخفی ہوجاتی ہے اس لئے علاج کے باوجود ٹھیک طور پر دوا نہیں پڑتی اور شفا بھی حاصل نہیں ہوتا اور ہزاروں علاج کے باوجود شفا نہ ہونا علم بحقیقۃ المداواۃ کے فقدان کیوجہ سے ہے فقدان دوا کیوجہ سے نہیں اسی کیطرف اشارہ کیا بقولہ فاذا اصیب الخ۔ بہرحال علاج کرنیکے استحباب اس قسم کی حدیث سے ثابت ہے۔

الجواب۔ علاج کرنے تقدیر کا مقابلہ نہیں ہوسکتا بلکہ علاج کرنا بھی تو مقدر میں ہے۔ کما روی الترمذی انہ سئل النبیؐ ارأیت ادویۃ نتداوی بہا ورقی نسترقیہا ہل ترد من قدر اللہ شیئاً قال ہی من قدر اللہ۔ پھر اشکال یہ کہ روایت میں ہے کہ الذین یدخلون الجنۃ بغیر حساب لا یرقون ولا یسترقون وعلی ربہم یتوکلون۔ اس قسم کی وہ احادیث جن میں علاج ورقیہ نہ کرنے کی فضیلت کے ذکر ہے بیان احادیث کے مخالف ہے کہ جن میں علاج ومعالجہ کا ذکر ہے کقولہؐ لکل داء دواء۔ اس تعارض کے جواب یہ کہ یہاں ان لوگوں کیمتعلق دخول جنت بغیر حساب کا ذکر ہے جو لوگ علاج بالحرام سے یا مجہول المعنی رقیہ اور کفری رقیہ سے پرہیز کرتے ہوئے مرگئے ہیں لہٰذا یہ ان احادیث کے خلاف نہیں جسمیں علاج بالحلال یا جائز رقیہ کا ذکر ہے وہ تو سنت ہے۔ یا جن احادیث میں ترک رقیہ کے مدح ہے وہ بیان افضلیت کیلئے ہے اور جن احادیث میں فعل رقیہ وعلاج کا ذکر ہے وہ بیان جواز کیلئے ہے۔ فلا تعارض۔ کما فی شرح المسلم للنووی ج ۲ ص ۲۱۹ والمرقاۃ ج ۸ ص ۳۳۹ والاشعۃ ج ۴ ص ۶۳۹

وعن ابن عباس رض فی شرطۃ محجم۔ یعنی بخون کشیدن ست۔ محجم بکسر میم وسکون الحاء وفتح الجیم لوہا وغیرہ سے بنایا ہوا وہ آلہ جسکو موضع حجامت پر لگاکر فاسد خون چوسا جاتا ہے اور اس آلہ کے اندر وہ فاسد خون جمع رہتا ہے اور شرطۃ بروزن فعلۃ نشتر زدن بر موضع حجامت تا خون فاسد برآید۔ اہل علم کے قول ہے کہ اس حدیث میں تمام امراض مادی کے علاج کیطرف اشارہ ہے کیونکہ امراض مادی یا دموی ہے جو دم کے ہیجان کیوجہ سے ہوتا ہے یہ زیادہ مضر ہے بلاد حارہ میں اس کا وجود زیادہ ہے اس کا علاج فاسد خون نکالنے سے ہوتا ہے جسکو شرطۂ محجم سے بیان کیا۔ اور امراض مادی یا صفراوی ہے یا بلغمی یا سوداوی یعنی صفرہ وبلغم وسودہ کی غلبائی سے ہوتا ہے۔ دموی کے علاج تو خون فاسد نکالنے سے ہوتا ہے جسکو اولاً بیان کیا۔ اور آخری تین قسم کے علاج اسہال سے ہوتا ہے۔ لہٰذا شربت عسل کہہ کر مسہلات پر تنبیہ کی گئی۔ اور کیۃ بنار یعنی داغ کردن بآتش کہہ کر اس حالت پر تنبیہ کرنا مراد ہے کہ طبیب جب دوسرے علاج سے عاجز ہوجاوے تو اس وقت داغ لگانے سے باقی اخلاط کلہ فاسد مادۃ منقطع ہوتا ہے۔ اس لئے کہا گیا کہ آخر الدواء الکیّ۔ کما فی الاشعۃ ص ۶۴۰ والمرقاۃ ج ۸ ص ۳۴۱

وانا انہی امتی عن الکیّ، من منع میکنم امت خود را از داغ کردن۔ اس جملہ میں تو آگ کے داغ لگانے سے منع کیا گیا حالانکہ کیۃ بنار میں داغ لگانے میں شفا کا ذکر ہے ایسا ہی آئندہ تینوں حدیثوں میں فکواہ النبیؐ اور فحسمہ النبیؐ اور ثم کواہ علیہ۔ ان احادیث میں حضورؐ نے خود داغ لگانے کے ذکر ہے ایسا ہی جابر رض وسعد بن زرارہ رض کو داغ لگانے کے ذکر ہے۔ چنانچہ در فصل ثانی بیاید۔ اب داغ لگانے سے منع کرنے اور داغ لگانے میں جو تعارض ہے، اس کا جواب یہ کہ اہل عرب آخر الدواء الکیّ کہہ کر داغ لگانے کو عظیم جانتے ہوئے مؤثر بالذات کیطرح سمجھتے تھے شرک خفی سے بچانے کیلئے ایسے سمجھنے والوں کیلئے حکم نہی وارد ہے تاکہ شرک جلی یا خفی میں مبتلا نہو اور داغ لگاکر شفا کی امید اگر حق تعالیٰ سے رکھے تو یہ جائز ہے۔ صحابہ کرام جو داغ لگائے تھے وہ توکل برخدا رکھنے والے تھے۔ یا داغ لگانے میں ارتکاب اسباب کے اندر مبالغہ ہوتا ہے۔ لہٰذا نہی سے نہی تنزیہی مراد ہے ای کراہت تنزیہی ورنہ فی نفسہ جائز ہے وہ توکل کیخلاف نہیں کما قال النبیؐ تداووا یا عباد اللہ فان اللہ لم یضع داء الا وضع لہ دواء غیر داء واحد الہرم۔ رواہ احمد۔ یا دوسرے قسم کے علاج پر قدرت نہ ہونے کے وقت داغ لگانا جائز ہے۔ شدید ضرورت کے بغیر منع ہے۔ یا حکم نہی کیّ فاحش سے ہے والیہ الاشارۃ، اوکیۃ واحدۃ غیر فاحشۃ۔ تو معلوم ہوا کہ کیّ غیر فاحش جائز ہے۔ بہرحال حاصل یہ کہ آگ سے داغ لگانا تو مکروہ ہے مگر بحکم ضرورت وانحصار علاج دران بقول طبیب حاذق۔ کما فی الاشعۃ ص ۶۴۰ والمرقاۃ ج ۸ ص ۳۴۱

عن ابی سعید الخدری رض صدق اللہ وکذب بطن اخیک۔ بعض شراح کے قول ہے کہ اللہ نے جو فرمایا یخرج من بطونہا شراب مختلف الوانہ فیہ شفاء للناس۔ اس میں اللہ تعالیٰ صادق ہے۔ اور ابن الملک نے کہا کہ شرب العسل سے اس آدمی کے شفاء ہونیکے متعلق حضورؐ پر وحی نازل ہوئی۔ اب مراد یہ کہ اس وحی نازل کرنے میں اللہ

بحث معنی قولہ صدق اللہ وکذب بطن اخیک ۱۲

بحث دفع التعارض فی الکیّ ۱۲

بحث دفع الاستشکال فی الشفاء ۱۲

صادق ہیں۔ کذب بطن اخیک ای اخطأ۔ کما تقول العرب کذب سمعی اذا اخطأ۔ یہاں خطا کرنے سے عدم حصول شفا مراد ہے کیونکہ شربت العسل میں اس کی نیت خالص نہ تھی۔ یا دوا نے پورا عمل نہ کیا۔ امام رازی نے کہا کہ حضورؐ کو بذریعہ وحی معلوم ہوا تھا کہ شربۃ العسل کا نفع آخر ظاہر ہونا ہی ہے جب فی الحال نفع نہ ہوا اس وجہ سے صدق کے مقابلہ میں اس کے بطن پر کذب کا اطلاق کیا۔ بعض آدمی کو یہاں حیرت یہ ہے کہ عسل تو مسہل ہو کر یا نخامہ زیادہ لاتا ہے حضورؐ نے اس حالت میں جو عسل تجویز کیا یہ تو مذہب طب کے خلاف ہے لہٰذا یہاں حصول شفا حضورؐ کی دعا و معجزہ کی برکت سے ہوا۔ اہل ایمان کیلئے یہ ایک عمدہ مسلک تو ہے لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں عسل کی تجویز مذہب طب کے موافق بلکہ کمال حذاقت پر دال ہے کیونکہ اس شخص کا استطلاق بطن بدہضمی اور امتلاء مادۂ فاسدہ سے تھا پس عسل جو دافع مادۂ فاسدہ ہے اور اس کو خارج کرنیوالا ہے وہ مذہب طب کے عین موافق ہے اور بار بار پلانے کے بعد باعتبار حال مرض جب مقدار پورا ہوا تب شفا حاصل ہوئی کما فی الاشعۃ ج۳ ص۶۴۲ والمرقاۃ ج۸ ص۳۴۴

عن عائشۃؓ الحمی من فیح جہنم۔ طیبیؒ نے کہا کہ فیح کے معنی گرمی کے شعلہ یہاں تشبیہ دینا مراد ہے یعنی یعنی بخار کی حرارت کو نار جہنم سے تشبیہ دینا ہے یعنی بخار نار جہنم کی نشانی اور نمونہ ہے۔ یا یہ حقیقت پر محمول ہے یعنی بخار حرارت جہنم سے ماخوذ ہے اور بخار والا کے جسم میں حرارت کے جو شعلہ ہے وہ جہنم کے ایک حصہ ہے حقیقۃً ارسلت الی الدنیا نذیرا للجاحدین و بشیرا للمعتبرین لانہا کفارۃ لذنوبہم و جابرۃ عن تقصیرہم۔ یہ علاج بھی اطباء کے موافق اعتدال معالجہ ہے اطباء کہتے ہیں کہ بخار والا آدمی اگر ٹھنڈا پانی استعمال کریگا تو نمونیا کا ضرر ہوگا۔ جواب یہ کہ یہ باعتبار اکثر و اغلب خاص کر اہل حجاز کیلئے فرمایا گیا کیونکہ ان لوگوں کے اکثر بخار آفتاب و حرکت مفرطہ و غضب یا بیداری وغیرہ کی شدت حرارت کیوجہ ہوتا ہے یعنی صفراء غالب ہو کر حمی صفراوی ہوتا ہے اور اطباء تسلیم کرتے ہیں کہ حمی صفراوی والے کیلئے ماء بارد شدید نافع ہے بلکہ سکونیز بھی پلاتے ہیں اور اس کے ہاتھ پیر کو مار بار سے دھوتے ہیں۔ ہاں حدیث میں مار بار دو پلانے اور غسل دلانے دونوں کے ذکر ہے۔ اب طبیب حاذق سے پوچھ کر معالجہ کیا جاویگا۔ کما فی المرقاۃ ج۸ ص۳۴۲ والاشعۃ ج۳ ص۶۴۲

عن عبد اللہ بن عمرؓ ما ابالی ما اتیت ان انا شربت تریاقا۔ الحدیث۔ یعنی مذکور فی الحدیث اشیاء ثلثہ ایسے مذموم کا ہے اگر یہ مذموم فعل مجھ سے صادر ہوگا تو جائز و ناجائز کی پروا نہیں رہے گی بہرحال ان اشیاء ثلثہ کی مذمت بیان کرنا مقصود ہے۔ چنانچہ ترتیاق جس کا التاء ایک مشہور دوا ہے جو زہریلے چیزوں و دیگر امراض کیلئے مفید ہے چونکہ اس کو سانپ کے گوشت اور شراب وغیرہ سے بنایا جاتا ہے اس لئے وہ حرام ہے۔

اور اگر بالفرض ایسے ترتیاق ہو کہ اس میں محرمات میں سے کوئی چیز نہ ہو تو یہ لاباس بہ کے درجہ میں ہے۔ اور بقول بعض چونکہ حدیث مطلق ہے لہٰذا ہر قسم کے ترتیاق سے پرہیز کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ یہ توکل کے خلاف ہے۔ اور تعویذ گنڈا لٹکانے کو جو مذموم بتایا اس سے وہ تمام جاہلیت اور منہی مراد ہے جس میں خلاف توحید کوئی کلمہ ہو۔ ہاں وہ تعویذ وغیرہ جو اسماء اللہ و کلمات اللہ سے مختص ہو وہ مذموم نہیں بلکہ مستحب ہے اور مرجو البرکۃ ہے۔ عرف ذلک من اہل السنۃ و یؤیدہ صنیع ابن مسعودؓ علی ما تقدم۔ اور حضورؐ اپنے جانب سے بالقصد و الاختیار موزون بنا کر کوئی شعر کہنا مذموم ہے لقولہ تعالیٰ وما علمناہ الشعر وما ینبغی لہ۔ اور اگر بلا قصد حضورؐ کی زبان مبارک سے کوئی کلام موزون نکل آوے وہ شعر کہنے میں داخل نہیں اور مذموم بھی نہیں۔ یہ معاملہ اس آیت کے خلاف نہیں ہے۔ یا اس حدیث و آیت کے مراد اپنا بنایا ہوا شعر کے انشاد یعنی پڑھنا مذموم ہے۔ شعر غیر کے انشاد مذموم نہیں۔ چنانچہ لبید کے بنایا ہوا شعر الا کل شیء ما خلا اللہ باطل۔ کو حضورؐ کے پڑھنا، روایت سے ثابت ہے۔ بعض نے کہا کہ غیر کے شعر بھی گانے کی صورت میں پڑھنا بموجب حکمت الٰہی حضورؐ سے صادر نہیں ہوا۔ اب اشکال ہوتا ہے کہ حضورؐ نے تو انا النبی لا کذب انا ابن عبد المطلب فرمایا۔ جواب یہ کہ حضورؐ سے بلا قصد صادر ہو گیا تھا اور بلا قصد جو کلام موزون صادر ہو وہ اس کو شعر نہیں کہتے۔

یا حضورؐ نے بمقابلہ اعداء دین بطور رجز کے یہ کہا۔ اور استاد مینویہ خلیل بن احمد کے تنزیک رجز شعر نہیں ہے۔ یہ تو حضورؐ کے متعلق شعر کہنے کا حکم ہے لیکن اُمت کیلئے یہ حکم ہے کہ شعر دوسرے کلام کی طرح ہے اگر اسمیں رسول کے حمد و ثنا اور دین کی عظمت اور احکام دین پر مشتمل شعر ہو تو حسن ہے اور اگر خلاف شرع مضامین پر مشتمل ہو تو قبیح ہے۔ کما فی روایۃ حسنہ حسن وقبیحہ قبیح چنانچہ مذکورہ ۱۵ اشیاء ثلثہ کے متعلق مولانا یحییٰ المرحوم نے اپنے شیخ مولانا گنگوہی سے نقل کیا کہ ان تینوں کے حسن مباح ہے اور قبیح نہی عنہ ہے، کما فی البذل ج ۴ ص ۲۶۱ والمرقاۃ ج ۸ ص ۲۶۱ والاشعۃ ج ۳ ص ۶۵۲۔

عن الشفاء بنت عبد اللہ رض الا تعلمین ھذہ رقیۃ النملۃ کما علمتنیھا الکتابۃ۔ اس شفاء بنت عبد اللہ کا نام لیلیٰ ہے قریشی عدوی ہے۔ شفاء ان کا لقب ہے اسلمت قبل الہجرۃ۔ اور نملۃ بفتح النون وسکون المیم وہ زخم جو ایک پہلو یا دونوں پہلو میں ظاہر ہوتا ہے اور نملۃ کے رقیہ سے یہ کلام مراد ہے کہ العروس تتحفل وتختضب وتتکحل وکل شئ تفعل غیر ان لا تعصی الرجل۔ یعنی عورت خضاب و سرمہ وغیرہ لگا کر اپنے کو سجاتی ہے اور سب کام کرتی ہے مگر مرد کی نافرمانی نہیں کرتی۔ اس فی نفسہ ضار و نافع نہ ہونے والا کلام کو نساء العرب استعمال کرتی تھی طیبیؒ نے نقل کیا کہ اس سے بطور تادیب حضرت حفصہؓ پر تعریض کرتا ہے کہ انہوں نے بطور نافرمانی زوج حضورؐ کے بھید کے معاملہ کو عائشہؓ وغیرہ کے سامنے ظاہر کر دیا تھا چنانچہ اکثر مفسرین کہتے ہیں کہ حفصہؓ نے اپنے والد حضرت عمرؓ کے ہاں گئی تھی اسوقت حضورؐ نے حضرت ماریہ رض قبطیہ والدۂ حضرت ابراہیمؓ سے اختلاط کیا۔ اتفاقاً حفصہؓ نے آکر حضورؐ و ماریہ کو اپنے کمرہ میں دیکھکر طبعاً ناراض ہو کر عائشہؓ سے اس راز کے معاملہ کو ظاہر کر دیا۔ یا بروایت شیخین حضورؐ... جو زینبؓ کے پاس جاکر شہد پی کر کچھ دیر رہے اس پر بعض ازواج مطہرات کی ناراضگی دیکھ کر حفصہؓ سے کہا کہ میں پھر شہد نہ پیونگا لیکن کسی سے نہ کہنا اس راز کو بھی حفصہؓ نے ظاہر کر دیا۔ اب شوہر کی نافرمانی نہ کرنیکے ذکر جو رقیہ نملہ میں ہے اس کو تعلیم دینے کے ذکر کر کے حفصہؓ پر تعریض کی گئی۔ ان واقعات کی پوری تفسیر سورۂ تحریم میں ہے حیث قال اللہ تعالیٰ وَاِذْ اَسَرَّ النَّبِیُّ اِلٰی بَعْضِ اَزْوَاجِہٖ حدیثا، الآیہ۔ اشرف نے کہا کہ رقیۃ النملۃ سے آخری جزء مراد ہے یعنی لا تعصی الرجل، ورنہ رقیۃ النملۃ تو ان خرافات سے ہے جو ممنوع ہے پس اس کی تعلیم کا حکم کیسے دیتے۔ قولہ کما علمتنیھا الکتابۃ خطابی رحمہ نے کہا کہ اس میں اس بات پر دلیل ہے کہ عورتوں کو کتابۃ کی تعلیم دینا مکروہ نہیں ہے اور بقول بعض یہ مکروہ ہوتا سلف کے زمانہ کی بات ہے لیکن خلف کے زمانہ میں مکروہ ہوگا۔ لفساد النسوان فی ہذا الزمان۔ چنانچہ طیبیؒ نے کہا کہ شفاء بنت عبد اللہؓ کو تعلیم رقیہ پر برانگیختہ کر کے تعلیم کتابت سے انکار کرنا مراد ہے یعنی اجتناب عن عصیان الزوج جو نافع ہے اس کی تعلیم نہ دینے عورت کیلئے مضر چیز جو کتابت ہے اس کی تعلیم کیوں دیتی ہو، یا دونوں جملہ پر انکار کرنا مراد ہے۔ کما فی تفسیر حقانی ج ۲ ص ۱۵۳ و بیان القرآن ص ۱۰۷۷ والمرقاۃ ج ۸ ص ۳۶۴ والاشعۃ ج ۳ ص ۶۵۵ والبذل ج ۵ ص ۳۔

عن عائشۃ رض وما المغربون۔ یہاں تغریب کی صفت کے متعلق سوال ہے اس لئے مَنِ المغربون نہ کہا وَمَا المغربون کر کے سوال کیا۔ جواب دیا کہ تغریب الحقیقی اشتراک الجن ہے۔ اب الذین یشترکون فیہم الجن کی متعدد تفسیر منقول ہے چنانچہ اپنی بیوی سے جماع کرنیکے وقت حدیث میں جو دعا منقول ہے کما فی روایۃ ان عن قال اذا خالط رجل امرأتہ ان یقول بسم اللہ اللّٰھم جنبنا الشیطان وجنب الشیطان ما رزقتنا۔ بوقت جماع اگر یہ دعا وتسمیہ کو ترک کریگا تو شیطان اپنے ذکر کو زوج کے ذکر کیساتھ لپٹا کر زوج کیساتھ جماع کرتا ہے کما فی قولہ تعالیٰ وشارکہم فی الاموال والاولاد۔ اس فوج اور جن کی مشارکۃ وطی سے جو بچہ پیدا ہوگا اس کو ولد مغرب کہا جاتا ہے لانہ دخل فیہ عرق غریب اوجا من نسب بعید۔ اس سے سمجھ لینا چاہیے کہ اس زمانہ کے اولاد اتنے خراب کیوں ہوتے ہیں۔ پس مغربون کے معنی تجاذر کنندگان از ذکر خدا۔ ودور افگنندۂ نفس خود را۔ از ذکر حق در وقت جماع۔ اصل میں دوری کے معنی ہے۔ یا آدمی سے مشارکۃ الجن مراد ہے کہ وہ جن شیطان آدمی کو زنا کا حکم دیتا ہے اور زنا کو مستحسن کر کے دکھلاتا ہے کقولہ تعالیٰ یامرکم بالفحشاء والمنکر۔

اور زنا عرق غریب و نسبت بعید داخل کرنیکے سبب ہے۔ پس مغربون سے مراد یہ ہے کہ نسب میں رگ غریب و بعید کو داخل کرنیوالا یا انسان کیساتھ جن کی مشارکت سے مراد یہ ہے کہ جن انسان کی عورتوں کیساتھ زنا کرتا ہے کما فی روایۃ کہ گاہی یافتہ میشود میان زنان زنے را کہ جماع می کندہ با او جن۔ چنانچہ مشہور ہے کہ جن کسی عورت پر عاشق ہو جاتا ہے۔ کبھی اس کے سامنے ظاہر ہوتا ہے اور کبھی اس کو اٹھا کر لیجاتا ہے۔ چنانچہ بلقیس کی ماں جن بھی باپ انسان۔ "دُرَرُ المرجان فی احکام الجان" کتاب میں اس قسم کے عجیب و غریب واقعات مذکور ہیں۔ اسصورت میں انسان کو اس پر تنبیہ کرنا مراد ہے کہ وہ استعاذہ وغیرہ کیذریعہ اپنے کو جنات سے بعید و نظیر رکھے۔ یا مغربون سے وہ طائفہ مراد کہ جنہوں کو جنات سے مناسبت ہے اسلئے جنات ان ... پر اخبار و انواع کہانت القاء کرتے ہیں اور ان کیساتھ جنات قبائح میں شریک ہیں۔ اور بہترین اول توجیہ ہے۔ کما فی الاشعہ ص۶۵۸ والمرقاۃ ج۸ ص۳۶۷

بَابُ الفَأل وَالطِّيَرَة

لفظ فال ہمزہ سے بھی مستعمل ہے اور بغیر الہمزہ کثیر الاستعمال۔ نہایہ میں ہے کہ فال خیر و شر دونوں میں مستعمل ہے اور طیرہ بکسر الطاء و فتح الیاء صرف شر میں مستعمل ہے چنانچہ فال کو عام طور پر کہا جاتا ہے کہ فال نیک و فال بد۔ وفی القاموس الفال ضد الطیرۃ فی غالب الاستعمال۔ تو فال کا اکثر استعمال خیر میں ہے جیسا کہ کوئی مریض صحت سے ناامیدی کی حالت میں کیسکو کہتے ہوئے سنے یا سالم، یا واجد، تو اس سے صحت و سلامت و وجدان سلامت کیے فال نیک لیوے۔ اور طیرہ اصل وضع کے اعتبار سے شر میں مستعمل ہے تو وہ دونوں اصل وضع کے اعتبار سے ضد ہے کما ہو المستفاد من القاموس کہ فال مختص بالخیر ہو کر کبھی شر میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ والطیرۃ لا یستعمل الا فی الشر۔ اور نہایہ سے مفہوم ہوتا ہے کہ اصل وضع کے اعتبار سے فال اعم من الطیرۃ ہے کہ فال خیر و شر دونوں میں مستعمل ہے اور طیرہ صرف شر میں۔ اور بعض استعمال میں مرادف ہوتا ہے اور مفہوم من الاحادیث یہ ہے کہ طیرہ فال سے اعم ہے کما فی ظاہر قولہ ﷺ لا طیرۃ وخیرہا الفال، اس فال و طیرہ کے وزن پر ان دونوں مصدر کے علاوہ اور کوئی مصدر مستعمل نہیں۔ فال نیک اختیار کرنا محمود اور سنت ہے۔ حضور صلعم آدمی یا جگہ کے نام سے فال نیک لیتے تھے۔ اور طیرہ یعنی بد فالی لینا منہی عنہ و مذموم ہے کما فی حدیث ابن عباس رض کان النبی ﷺ یتفأل و لا یتطیر وکان یحب الاسم الحسن، یعنی عمدہ نام کو حضور پسند کرتے اگر کسیکا برا نام ہوتا تو اس کو بدل کر اچھا نام رکھتے۔ یہ بھی ایک قسم کا تفاول ہے کیونکہ عمدہ نام سے عمدہ کام کے صدور کی امید ہوتی ہے۔ زیرا کہ نام نیک علیہ جمال و تتمہ کمال ست یہ بات نہیں ہے کہ عمدہ نام مؤثر بالذات ہو۔ اور تطیر کے اصل اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اہل عرب کسی کام کیلئے اگر سفر میں جانے کا ارادہ کرتے تو طیرای پرندہ کو برانگیختہ کرکے اڑا دیتے۔ اگر وہ طیر دایاں جانب جاتے تو اس سفر کو مبارک سمجھتے اور فال نیک لیتے۔ اور اگر وہ طیر بایاں جانب جاتے تو سفر کو منحوس سمجھتے اور باز رہتے۔ و در آمدن صید را از سوئے چپ سنوح گویند و از سوئے راست برُوح گویند۔ سنوح را مبارک دانند و بروح را شوم، اینست معنی فال گرفتن بسوانح و بوارح کہ در عبارات واقع ست۔ اور فال کے عمدہ ہونے اور تطیر کے مذموم ہونیکے نکتہ یہ ہے کہ فال جو اکثر استعمال کے اعتبار سے نیکی کی امیدواری میں استعمال ہوتا ہے۔ بارگاہ الٰہی سے ہر حال میں نیکی کی امید رکھنا اور فضل و رحمت کی آرزو رکھنا بہر حال بہتر ہے۔ اس لئے فال نیک بھی بہتر۔ اگرچہ کبھی خطا کرکے غلطی میں پڑ جاوے۔ اور طیرہ جو باعتبار اصل وضع شر میں مستعمل ہے وہ مذموم ہے کیونکہ قطع رجاء از حق تعالیٰ و ناامید شدن عقلاً۔ و شرعاً مذموم ہے آخر کار معاملہ یہی ہوگا کہ ماشاء اللہ کان و ما لم یشاء لم یکن۔ کما فی الاشعہ ص۶۶۲ ج۳ والمرقاۃ ص۲ ج۹۔

عن ابی ھریرۃ رض لا طیرۃ وخیرھا الفال۔ یعنی بد فالی لینے کا جلب منفعت و دفع مضرت میں کوئی تاثیر و دخل نہیں ہے اس کا اعتقاد نہ کرنا چاہیئے جو کچھ ہونا ہے وہ ہو کر رہے گا۔ تطیر کی نفی کرکے اب فال کی تعریف میں فرمایا وخیرہا الفال ای خیر انواع الطیرۃ بالمعنی اللغوی العام ہو الفال ای الفال الحسن بالکلمۃ الحسنی۔ کما سیجئ۔

بحث تحقیق الفال والطیرۃ وجہ تسمیۃ الطیرۃ ۱۲

بحث دفع الاشکال فی قولہ ﷺ وخیرھا الفال معہ ذکر صور الفال الحسن من الکلمۃ الصالحۃ ۱۲

اب خیرہا الفال کہنے سے اشکال یہ ہوتا ہے کہ خیر جو اسم تفضیل ہے اس سے معلوم ہوا کہ فال نیک لینا تو بہت بہتر ہے اور فال بد ای تطیر بھی فی نفسہ اچھا ہے۔ زید افضل من عمر کہنے سے عمر میں بھی نفس فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ جواب یہ کہ لفظ خیر اس جگہ تفضیل کے معنی میں نہیں ہے تو بمعنی بہ است نہ بمعنی بہتر۔ کما یقال والآخرۃ خیر وابقی۔ واصحاب الجنۃ یومئذ خیر مستقرا واحسن مقیلا وکقولہم الشتاء ابرد من الصیف۔ ان تمام آیات و اقوال میں اسم تفضیل تفضیلی معنی میں نہیں ہے فی نفسہ خیریت و برودت مراد ہے ایسا ہی یہاں بھی فال کی نفس خیریت بتانا مراد ہے نہ بہ نسبت طیرہ۔ یا اہل عرب جو طیرہ میں بھی بھلائی کے اعتقاد و زعم رکھتے تھے اس زعم کے اعتبار سے فال کو خیر بتایا تاکہ بزعم عرب طیرہ میں بھی نفس خیریت ثابت ہو یا مراد یہ ہے کہ اگر بالفرض طیرہ اچھا ہو تو فال اس سے بہت بہتر و اچھا ہوگا پھر جبکہ عرف عام کی بنا پر طیرہ عام ہو کر بد فال و نیک فال دونوں کو شامل ہے اس لئے سوال کیا کہ وما الفال حضورؐ نے جواب دیا کہ فال عرف عام سے فالح ایک فرد خاص کا نام ہے وہو الکلمۃ الصالحۃ ای مبالحۃ لان یوخذ منہا الفال الحسن۔ جیسا کہ گم شدہ چیز کے طالب کو یا واجد کہا جاتا ہے واجد کے کلمہ صالحہ سے پانیکے نیک فال لیا جا سکے۔ اور تاجر کو یا آزق اور مسافر کو یا سالم اور غازی کو یا منصور اور حاجی کو یا مبرور کہا جاتا ہے۔ کما فی الاشعۃ ج۲ ص۶۶۳ والمرقاۃ ج۹ ص۲۔

وعنہ لاعدوی: یعنی ایک کے مرض دوسری کیطرف تجاوز و سرایت کرنا ثابت نہیں۔ اہل جاہلیت کا اعتقاد یہ تھا کہ اگر کوئی مریض کے پاس بیٹھے یا اس کیساتھ کھاوے تو مریض کا مرض بیٹھنے والے اور کھانیوالے کیطرف سرایت کرتا ہے اور بزعم اطباء سات قسم کا مرض سرایت کرتا ہے۔ جذام و جرب و جدری و خصبۃ و بخور و رمد اور امراض وبائیہ۔ پس حضورؐ نے سرایت کرنیکے اس جاہلی اعتقاد کو نفی کرکے ابطال کئے ہیں جو اکثر اہل علم کا قول ہے یعنی سرایت کرنیکے اعتقاد غلط ہے۔ بلکہ قادر مطلق نے جیسا کہ اول کو مرض دیا ثانی کو بھی دیئے ہیں ورنہ بالکل اول آدمی جسکو مرض ہوا اسکے مرض کہاں سے سرایت کرکے آیا؟ والیہ اشار فی قولہ من اعدی الاول۔ (اور اگر سرایت کرتے تو جو ڈاکٹر مریض کے پاس بیٹھکر علاج و معالجہ کرتے ہیں وہ لوگ بھی نہ بچتے۔) اس حدیث لاعدوی سے تو مطلقاً کسی مرض کے متعدی نہ ہونا اور تجاوز و سرایت نہ کرنا ثابت ہے لیکن متعدد حدیث سے سرایت کرنے کے ایہام ہوتا ہے ورنہ بھاگنے کے حکم کیوں دیا کقولہ فر من المجذوم فرارک من الاسد، رواہ البخاری عن ابی ہریرۃ رض۔ وفی روایۃ انہ قال لایوردن ذو عاھۃ ای ذو مرض علی مصح۔ ایسا ہی اس فصل اول کے چھٹے نمبر کی حدیث عن عمرو بن الشرید عن ابیہ میں وفد ثقیف کے رجل مجذوم کے ہاتھ پکڑ کر حضورؐ نے بیعت نہیں لیا بلکہ غائبانہ بیعت پر اکتفا کرکے فرمایا فارسل الیہ النبیؐ وقال انا قد بایعناک فارجع۔ رواہ مسلم۔ اس قسم کی احادیث سے سرایت کرنا ثابت ہوتا ہے ورنہ بھاگنے کا حکم کیوں دیا اور دست بدست بیعت کیوں نہیں کرایا جواب یہ کہ لاعدوی کی حدیث میں سرایت کرنیکے جاہلی عقیدہ کو باطل کرنا مراد ہے اور بے احتیاطی کی بنا پر فی نفسہ جو بحکم خداوندی سرایت کرتا ہے اسکی طرف فر من المجذوم والی احادیث میں اشارہ کیا گیا۔ اس قسم کے متعدد جواب امراض سبعہ مذکورہ کی تناسخ اور حضرت قاسم النانوتویؒ کی تحقیق پر مشتمل کرکے کتاب ہذا کے ص۴۹۶ ج۱ میں تفصیل و تحقیق کیساتھ دیا گیا۔ امید کہ براہ کرم مراجعت کرینگے۔ کما فی الاشعۃ ج۳ ص۶۶۳ والمرقاۃ ج۹ ص۳۔

ولا طیرۃ: یہاں نفی سے معنی نہی مراد ہے۔ یعنی بد فالی مت لو۔ قد مر الآن معنی الفال والطیرۃ۔ ولا ھامۃ: بفتح المیم مخففا ہو المشہور۔ وقیل بفتح المیم مشددا۔ ھامۃ سے یہاں وہ پرندہ مراد ہے کہ جو بزعم عرب میت کے ہڈی سے پیدا ہو کر اڑتا ہے۔ جو حوست کا سبب ہے۔ یا مقتول آدمی کے سر سے ایک پرندہ نکل آتا ہے جسکا نام ھامہ ہے جو ہمیشہ فریاد کرتا رہتا ہے کہ مجھے پانی دو مجھے پانی دو۔ جبتک اس مقتول کے قاتل کو قتل نہ کیا جاوے یہ فریاد جاری رہتا ہے۔ اور بقول بعض مقتول کی روح پرندہ بن کر مقتول کے کینہ قاتل سے لینے تک فریاد کرتا رہتا ہے جب کینہ قاتل سے وصول کرلیوے تو چلا جاتا ہے وہذا اکثر العلماء وہو المشہور۔ اور بقول بعض ہامہ سے بوم یعنی الو مراد ہے جو کسی

کے گھر پر بیٹھ کر آواز کرنے کی صورت سے اُس کی موت و ہلاکت کی خبر دیتا ہے یہ طیرہ میں داخل ہے۔ بہر حال شریعت نے اس قسم کے جاہلی اعتقاد کو باطل کر دیا۔ کما فی الاشعۃ ج۳ ص۶۶۳ و المرقاۃ ج۶ ص۲۰۔

قولہ وَلَا صَفَرَ: محمد بن راشد نے کہا کہ صفر سے محرم کے بعد کا مہینہ ماہ صفر مراد ہے کہ جس کو اہل جاہلیت محل نزول بلاوآفات سمجھکر منحوس خیال کرتے تھے جیسا کہ ہمارے اس جاہلیت اخری کے زمانہ میں ماہ صفر میں بیاہ شادی کو منحوس خیال کرتے ہیں حضورؐ نے ولا صفر کہکر اس اعتقاد کو باطل کیا ہے۔ اور بقول بعض اہل عرب زعم کرتے تھے کہ آدمی کے پیٹ میں ایک سانپ ہے جو بھوک کے وقت کاٹتا ہے جس سے آدمی کو تکلیف ہوتی ہے۔ نوویؒ نے کہا کہ بزعم عرب وہ پیٹ کے اندر ایک قسم کیڑا ہے جو بھوک کے وقت کاٹتا ہے اور کبھی انسان کے بدن میں درد پیدا کر کے ہلاک بھی کر دیتا ہے بعض نے کہا کہ ولا صفر سے نسئی کو رد کرنا مراد ہے۔ یعنی محرم کو تاخیر کر کے ماہ صفر کو محرم قرار دیکر شہر حرام میں شمار کرنا۔ کما فی تفسیر قولہ تعالیٰ وانما النسئی زیادۃ فی الکفر۔ ان سب اعتقاد جاہلی کو باطل کرتے ہوئے فرمایا ولا صفر۔

قولہ وَلَا نَوْءَ: بفتح النون وسکون الواو وجمع انواء۔ کہا جاتا ہے کہ منازل قمر اٹھائیس ہیں کما اشار الیہ فی قولہ تعالیٰ والقمر قدرناہ منازل۔ اہل عرب کے زعم و عقیدہ یہ تھا کہ مذکورہ منازل میں سے بعض منزل میں نزول قمر بارش کی علت و مؤثر بالذات ہے۔ حضورؐ نے اس کو رد کر کے فرمایا کہ نزول مطر وغیرہ بتقدیر الٰہی ہوتا ہے نہ دوسری چیزوں کی بنا پر تو یہاں علت ماننے اور مؤثر بالذات سمجھنے کا جو اعتقاد ہے اس کو باطل کرنا مراد ہے۔ ہاں اگر نزول قمر کو بایں معنی سبب سمجھیں کہ اس نزول قمر کے وقت اللہ تعالیٰ بارش نازل کرتا ہے وہ وقت علت و مؤثر بالذات نہیں ہے اس وقت کے آگے بھی نازل کر سکتا ہے اسکے بعد بھی نازل کر سکتا ہے جیسا کہ تمام اسباب عادیہ کا حکم ہے تو یہ باطل و کفر نہ ہوگا جیسا کہ گرمی کے موسم میں اللہ تعالیٰ ہی گرمی نازل کرتا ہے وہ موسم صرف سبب عادی ہے مؤثر بالذات نہیں۔ نوویؒ نے کہا کہ سبب عادی سمجھنا بھی مکروہ ہے۔ کیونکہ یہ شعار کفر ہے اور موہم علیت حضرت مولانا قاسم نانوتویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ اسباب عادیہ میں خداداد اثر پانی میں خداداد رطوبت و بروت کے اثر، نار میں خداداد حرارت و احراق کے اثر بداہۃً وحتماً ثابت ہے اسکے اثر کا تو لازم ہے یہ شان ایمان کے خلاف نہیں۔ ہاں ان اسباب کو مؤثر بالذات سمجھنا کفر ہے۔ ھذا ما عدل الاقوال واللہ اعلم بحقیقۃ الحال علم نجوم والے منجمین کیطرح سعادت و نحوست کا حکم دینا ادب شرع و طریقہ سلف صالحین کیخلاف ہے۔ کما فی الاشعۃ ج۳ ص۶۶۴ امام اللغۃ اصمعی وغیرہ کا قول ہے کہ منازل قمر تو اٹھائیس ہیں، ہر تیرہ رات میں ایک ستارہ مع طلوع الفجر مغرب میں غروب ہوتا ہے اسکے بالمقابل دوسرے ستارہ مشرق میں طلوع ہوتا ہے۔ اب نَوْءٌ سے طلوع ہونیوالا ستارہ مراد لیکر اسکو مطر کیلئے مؤثر سمجھتے ہوئے مُطِرْنَا بِنَوْءِ کذا کہتے ہیں۔ یا نَوْءٌ سے غروب ہونیوالا ستارہ مراد لیکر مُطِرْنَا بِنَوْءِ کذا کہتے ہیں اسکو حضورؐ نے باطل کرتے ہوئے فرمایا وَلَا نَوْءَ۔ چنانچہ لفظ نَوْءٌ من الاضداد ہو کر طلوع و غروب دونوں معنی میں مستعمل ہے ہاں اس طلوع و غروب کو سبب عادی سمجھ کر مطر کیلئے مؤثر بالذات اللہ تعالیٰ کو جانے تو تحقیق و اختلاف ابھی گذر چکا ہے۔ کما فی الاشعۃ ج۳ ص۶۶۵ والمرقاۃ ج۶ ص۲۰

عن جابر رضہ وَلَا غُوْلَ: اَلْغُوْل بفتح الغین المصدر بمعنی البُعْد والإهلاک وبضم الغین اسم مصدر غول کی جمع غیلان نہایہ میں غول کے مصداق کیمتعلق کہا کہ وہ جن و شیطان کی ایک جنس ہے۔ اہل عرب کے زعم تھا کہ غول مختلف صورت سے میدانوں میں انسان کے سامنے آکر انسان کو راستہ سے راہ کر دیتا ہے اور ہلاک کرتا ہے۔ اس زعم کو حضورؐ نے رد کر دیا۔ تو یہاں ذات غول و وجود غول کو نفی کرنا مراد نہیں بلکہ غول کیمتعلق جو عرب کا زعم تھا کہ مختلف صورت بدل بدل کر انسان کو گمراہ و ہلاک کرتا ہے اس زعم کو باطل مراد ہے۔ چنانچہ طیبیؒ نے کہا کہ حرف لا جو نفی جنس کیلئے ہے وہ حرف لا جو عدوی، ہامہ، وصفر و نوء و غول پر داخل ہوا۔ اس حرف لا سے اشیاء مذکورہ کی ذات کو نفی کرنا مراد نہیں بلکہ ان اشیاء کیمتعلق عرب کا جو زعم فاسد تھا کہ امر اس زعم فاسد کو باطل کرنا مراد ہے۔ کیونکہ وہ زعم خلاف شرع ہے فان نفی الذات لإرادۃ نفی الصفات ابلغ لانہ من باب الکنایۃ۔ ومنہ حدیث اذا تغولت الغیلان فبادروا بالاذان ای ادفعوا شرہا بذکر اللہ ہذا یدل علی وجود الغیلان لاعدمہا۔ کما فی المرقاۃ ج۶ ص۲۰ والاشعۃ ج۳ ص۶۶۵۔

عن قطن بن قبیصۃ رض العیافۃ والطرق والطیرۃ من الجبت۔ عیاف بحر العین پرندوں کو اس طریقہ پر ہنکانا کہ جو باب افعال والطیر کی اول بحث میں تطیر کے وجہ تسمیہ کے متعلق گذرا۔ اور پرندوں کے نام سے فال لینا جیسا کہ عقاب ای باز کے نام سے عقاب بمعنی العذاب پر فال لینا اور غراب کے غربت پر وغیرہ۔ وفی النہایۃ العیافۃ زجر الطیر والتفاول باسمائہا واصواتہا۔ وہو من عادۃ العرب۔ اور طرق بفتح الطاء وسکون الراء فال لینے کیلئے سنگریزہ مارنا۔ جو نسا عرب کی عادت تھی۔ بقول بعض ریگ کے اندر خط کھینچنا برائے فال۔ ودر قاموس است کہ طرق زدن کاہن سنگریزہ را۔ وجبت بکسر الجیم وسکون الباء خذ کے علاوہ جس غیر اللہ کی عبادت کیجاوے وہ جبت ہے یعنی یہ تینوں کام سب شرک وازاعمال مشرکان است۔ وبقول بعض جبت سحر کو کہتے ہیں یا ساحر کو جبت کہتے ہیں مراد یہ کہ امور ثلثہ مذکورہ ازاعمال ساحرات و بکاران است۔ کما فی الاشعۃ ۳/۶۶۶، مرقاۃ ۹/۶۰۔

عن سعد بن مالک رض وان تکن الطیرۃ فی شئ ففی الدار والفرس والمرأۃ۔ یہ سعد بن مالک بن سنان مشہور صحابی ابو سعید خدری کا نام ہے جو کثیر الحدیث بھی ہے حضور کے ساتھ بارہ غزوہ میں شریک ہوئے ان کی وفات ۷۴ھ میں عبد الملک ابن مروان کے زمانہ میں ہوئی یعنی اگر بالفرض کسی چیز میں طیرہ و شوم ای منحوسی ہوتی ہے تو دار و فرس و مرأۃ میں ہوگی۔ اور شوم الدار اس کے تنگ ہونا اور پڑوس برا ہونا اور مسجد سے ایسے دور ہونا ہے کہ جماعت نہ ملے۔ اور شوم المرأۃ ولادت نہ ہونا اور زبان تیز چلنا اور مہر زائد ہونا وغیرہ ہے۔ اور شوم الفرس یہ ہے کہ اس پر سوار ہو کر جہاد نہ کیا جاوے اور رکوب بھی افخاراً ہو یا شوم الفرس سخت طبیعت کے ہو کر تابع نہ ہونا اور ثمن زیادہ ہونا ہے۔ ویؤید لذا المعنی ما ذکر فی شرح السنۃ ان کان للاحکم دار یکرہ سکناہا او امرأۃ یکرہ صحبتہا او فرس لا تعجبہ فلیفارقہا بان ینتقل عن الدار ویطلق المرأۃ ویبیع الفرس، جیسا کہ ایک آدمی کی تنگی دار کی شکایت کرنے پر حضور نے فرمایا ذروہا ذمیمۃ فامرہم بالانتقال عنہا۔ کما فی المرقاۃ ۹/۶۰۔

یہاں مختلف قسم کی متعارض احادیث وارد ہیں چنانچہ اکثر و بیشتر احادیث سے تاثیر طیرہ کی نفی اور مطلقاً اس تاثیر کے اعتقاد کرنے پر نہی وارد ہے اور بعض روایت میں امور مذکورہ ثلثہ ای دار و فرس و مرأۃ کے اندر بصیغہ جزم طیرہ و شوم کا اثبات ہے، کما فی حدیث الشیخین انما الشوم فی ثلث الفرس والمرأۃ والدار۔ اور بعض روایت میں جزماً نہیں بلکہ حرف شرط کیساتھ امور مذکورہ ثلثہ میں طیرہ کا اثبات ہے کما فی ہذا الحدیث عن سعد بن مالک، اور بعض روایت میں امور ثلثہ مذکورہ سے شوم کا انکار کرنا ثابت ہے۔ کما فی حدیث ابن ابی ملیکہ عن ابن عباس رض اور بعض روایت میں ہے کہ اعتقاد الشوم فی ہذہ الثلثۃ کان فی اہل الجاہلیۃ۔ کما فی حدیث عائشۃ رض۔ بہرحال اثبات شوم وانکار شوم کے درمیان جو تعارض ہے اس کی تطبیق یہ کہ جن روایات میں تاثیر کرنے کی نفی ہے اس سے تاثیر بالذات کی نفی کرنا مراد ہے۔ اور تاثیر بالذات کے اعتقاد کو جاہلیت کا عقیدہ بتایا گیا۔ کیونکہ ہر چیز میں مؤثر بالذات اللہ تعالیٰ ہی ہے سب کچھ اللہ کے خلق و تقدیر سے ہوتا ہے اور مذکورہ امور ثلثہ میں شوم ای نحوست کی تاثیر ثابت کرنا عادۃ اللہ جاری ہونے کی بنا پر ہے یعنی اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق ان امور ثلثہ میں شوم کی تاثیر دیتے ہیں۔ تو نفی مؤثر بالذات ہونیکے ہے اور اثبات مؤثر بالعرض ہونیکے ہے۔ فلا تعارض۔ اور ان اشیاء ثلثہ کو خاص کرنیکی وجہ۔ علم اللہ کے سپرد ہے ؎ نہ ہر جائے مرکب تواں تاختن۔

اور قاضی نے کہا کہ تطیر و شوم کسی چیز میں نہیں ہے جو اکثر احادیث سے ثابت بھی ہوتا ہے۔ بلکہ لا عدوی ولا طیرۃ۔ اگر بالفرض ثبوت طیرہ و شوم کسی چیز میں ہو تو یہ اشیاء ثلثہ طیرہ کے محل ہے لیکن ان اشیاء میں بھی ثابت نہیں تو کسی چیز میں ثابت نہ ہوگا کقولہ لو کان شئ سابق القدر سبقتہ العین۔ یعنی اگر تقدیر پر کوئی چیز سابق ہوتی تو بد نظر سابق ہوتی لیکن وہ بھی سابق نہیں۔ تو کوئی چیز سابق ہی نہیں ہے تو جن احادیث میں نفی شوم ہے وہاں شوم کے نفس الامری مرتبہ کی نفی ہے اور جن احادیث میں اثبات ہے وہاں فرضی مرتبہ کا اثبات ہے۔ اب بھی تعارض نہیں۔ کما فی المرقاۃ ۹/۶۰ والاشعۃ ۳/۶۶۶۔

باب الکہانۃ

کرمانی نے کہا کہ کہانۃ بفتح الکاف وکسرہا۔ صراح میں ہے کہ کاہن فال گو کو کہتے ہیں۔ قاموس میں ہے کہ کہانت بفتح الکاف

فال گوئی کے حرفہ وپیشہ۔ کاہن کی جمع کہان وکہنۃ۔ اور طیبیؒ نے کہا کہ کاہن وہ شخص ہے جو مستقبل کے متعلق حوادث وکائنات وواقعات کی خبر دیوے۔ اور معرفت خبایا واسرار کا دعویٰ کرے۔ عرب میں کاہن لوگ تھے بعض کاہنوں کیلئے جن تابع رہتے وہ جن آسمانی خبر چوری کرکے لاکر کاہن کے پاس پہنچاتے۔ جیسا کہ احادیث میں آویگا۔ حضورؐ کی بعثت کے بعد آسمان کی حفاظت کی گئی کما فی شان نزول سورۃ الجن، وبطلت الکہانۃ۔ کہانت کی حقیقت یہ ہے کہ بعض لوگوں کی روح کو جن وشیاطین کی ارواح خبیثہ سے مناسبت ہوتی ہے اسلئے جنات سے کواذب ومضلات کے استفادہ کرتے ہیں۔ اور بعض لوگ اقوال وافعال واحوال کے مقدمات واسباب وعلامات کی بناء پر تعارف وشناخت حاصل کرتے ہیں اُن لوگوں کو عراف کہتے ہیں جو چوری کیا ہوا اور گم شدہ مال کا پتہ بتلاتے ہیں جیسا کہ رمال لوگ بھی بتلاتے ہیں۔ اور کبھی کاہن کے اطلاق عراف میں بھی ہوتا ہے، یہ فعل کہانت حرام اُس پر مال لینا بھی حرام، لینے والا دینے والا دونوں گنہگار ہوگا اشعہ ۶۷۰/۴ مرقاۃ ۱۶/۹ عن ابی ھریرۃ رض الا اصبح فریق من الناس بھا کافرین۔ یہاں دو قول ہے کہ اگر کواکب کو مؤثر بالذات اعتقاد کرکے مُطِر نا بکوکب کذا کہے تو وہ یقیناً کافر ہے۔ اور اگر مؤثر بالذات ہونیکا اعتقاد نہو بلکہ اعتقاد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی بارش دینے والا ہے لیکن فلاں کوکب کے وقت میں دیتا ہے کوکب علت ومؤثر بالذات نہیں بلکہ نا جیسا کہ مؤثر بالذات نہیں بلکہ احراق کیلئے صرف سبب عادی ہے ایسا ہی کوکب بھی سبب عادی ہے تو اس سے کفر تو نہوگا۔ بقول نووی وغیرہ یہ بھی مکروہ ہے کیونکہ یہ شعار جاہلیت میں سے ہے۔ پس اس وقت کفر سے کفران نعمت مراد ہے۔ فصل اوّل کی حدیث اوّل میں خط کھینچنے والا پیغمبر سے دانیال مراد ہیں یا ادریس ع خط کھینچ کر مخفی معاملہ معلوم کرنیکو صراحۃً منع تو نہیں کیا لیکن تعلیق بالمحال کیطرح اس پیغمبر کے خط کے ساتھ موافقت کو مشکل بتایا۔ جب موافقت کا علم معدوم ہے تو خط کھینچنے کا معاملہ بھی حرام وممنوع ہوگا۔ کما فی الاشعہ ۶۷۰/۴ ۶۷۳ والمرقاۃ ۱۶/۹۔

بحث اطلاق الکفر والمنع ۱۲

کتاب الرؤیا

بحث الفرق بین الرؤیۃ والرؤیا والرائی وتحقیق اہل الرائی ۱۲ بحث حقیقۃ الرؤیا ۱۲

رُؤیا ورُؤیۃ دونوں مصدر ہے دو حرف تانیث کے ذریعہ دونوں میں فرق کیا گیا یعنی رؤیۃ میں تا تانیث لاکر اور رؤیا میں الف تانیث لاکر فرق کیا گیا۔ رُؤیا حرف راء کے بعد ہمزہ کیساتھ متصوّر ہے اور کبھی تخفیف کیلئے ہمزہ کو واؤ سے بدل دیتے ہیں۔ صاحب الکشف نے کہا کہ رؤیۃ آنکھ سے دیکھنا ہے۔ یقال رأی رؤیۃً بچشم دید۔ اور رُؤیا بغیر التنوین خواب دیکھنا۔ یقال رأی رُؤیا بغیر التنوین بخواب دید۔ اور رأی نظر القلب یقال رأی رأیا بدل دید، ومنہ اہل الرأی لاصحاب ابی حنیفۃ رح۔ صاحب الکشف نے کہا کہ حنفیہ کو عار دلانے کیلئے اگرچہ ان کو اہل الرأی کہا جاتا ہے لیکن اہل الرأی کہنے کی اصل وجہ حنفیہ کے اتقان معرفت بالحلال والحرام واستخراجہم المعانی الدقیقۃ من النصوص ودقۃ نظرہم فیہا وکثرۃ تفہیم علیہا ہے وقد عجز عن ذلک عامۃ اہل زمانہم۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے اکثر اہل زماں اپنے عجز کی بناء پر اپنے آپکو حدیث کیطرف منسوب کرتے ہیں اور حنفیہ کو رائی کیطرف۔ وقال الامام فخر الاسلام واصحابنا الحنفیہ ہم السابقون فی باب التفقہ واذا اراد اللہ بعبد خیرا یفقہہ فی الدین ولہم الرتبۃ العلیا والدرجۃ القصوی فی علم الشریعۃ وہم الربانیون فی الکتاب والسنۃ وہم اصحاب الحدیث والمعانی۔ اما المعانی فقد سلم لہم العلماء حتی سمّوا ہم اہل الرأی والرأی ہم للفقہ۔ کما فی مقدمۃ فتح الملہم ۲۶۲ والبیضاوی ۲

پھر رُؤیا یعنی خواب کی حقیقت کیمتعلق طیبیؒ نے کہا کہ رویا کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نائم کے دل میں علوم وادراکات کو پیدا کرتا ہے جیسا کہ بیداری کی حالت میں پیدا کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو اسپر قدرت بھی ہے نوم اسکے مانع نہیں ہوسکتا۔ اور نائم کے اندر اس قسم کے علوم کے خلق دوسرے امور کی علامت ہے جو آئندہ چل کر عارض ہوگا۔ اور وہی اس کی تعبیر ہوگی جیسا کہ بادل بارش کی علامت ہے قی ہے ایسا ہی خلق العلوم فی النائم امور دیگر کی علامت ہے۔ اس تحقیق کیمطابق نوم وادراک میں کوئی ضدیت نہیں ہے۔ استاذنا المحبوب علامۃ الکاندھلوی نے درس بیضاوی میں فرمایا کہ حدیث میں ہے کہ

رُؤیا العبد کلام یتکلم بہ العبد مع اللہ۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ بحالت نوم انسان کے اندر روح حیوانی تو باقی رہتی ہے تاکہ وہ زندہ رہے اور بحالت نوم روح انسانی کو جب تدبیر بدن اور مشغلہ بعالم جسمانی سے فراغت ملتی ہے تو اس وقت روح انسانی کو عالم ملکوت سے معنوی و روحانی اتصال ہے اس اتصال کی بنا پر بوقت فراغت وہی روح انسانی عالم ملکوت کیطرف سیر کو جاتا ہے تو حسب قدرت و طاقت اللہ تعالیٰ سے بلا واسطہ یا بواسطہ ملائکہ کلام کرتا ہے اور ملائکہ و ارواح صالحین سے کلام کرنا بھی ثابت ہے چنانچہ بعض نائم کو بیدار کرنے کے بعد چونکہ روح انسانی جلدی آکر نہیں پہنچ سکی اسلئے ہوش و حواس بحالہ نہیں ہوتا ہے کچھ دیر کے بعد پورا ہوش میں آجاتا ہے۔ بہرحال مذکورہ ہمکلامی کے بعد روح انسانی لوٹتے وقت راستہ میں شیطان کیجانب سے خلط ہو جاتا ہے۔ پس شیطان کیجانب سے جس قدر خلط ہوا وہ کاذب ہے۔ ایسا ہی ارواح الاحیاء سے جو سُنا وہ بھی کبھی کاذب ہوتا ہے ہاں اللہ تعالیٰ اور ملائکہ اور ارواح الصالحین سے بحالت نوم روح انسانی کے جو استفاضہ کیا وہ صادق ہے۔ ہٰکذا سمعتہ اذناہُ و وعاہ قلبی و قرطاسی، فاخرہ ان شئت۔ یہ بھی فرمایا کہ رُؤیا صادقہ کاذبہ کے مقابلہ میں مستعمل ہے اور صالحہ فاسدہ کے مقابلہ میں مستعمل ہے۔ اور لفظ رُؤیا اچھی خواب میں کثر استعمال ہوتا ہے۔ اور خواب بد کو حُلم بضم الحاء کہتے ہیں یہ شرعاً تخصیص ہے ورنہ لغت میں رُؤیا مطلق خواب کو کہتے ہیں۔ کما فی الاشعۃ ۶۲۹/۳ والمرقاۃ ۲۲/۹

عن انفسکم الرُّؤیا الصالحۃ جزءٌ من ستۃ واربعین جزء من النبوۃ۔ اکثر روایات میں یہی وارد ہے۔ وفی مسلم من خمسۃ واربعین، وفی روایۃ لہ ایضاً من سبعین جزءاً۔ وعند ابن عبد البر من ستۃ وعشرین۔ و عند النسوی من اربعۃ وعشرین۔ وفی الجامع الصغیر جزء من خمسین جزءاً من النبوۃ۔ رواہ الحاکم والطبرانی وفی روایۃ ابن ماجہ جزء من سبعین جزءاً من النبوۃ۔ اس قسم کی اور بھی روایات ہیں۔ ان روایات میں علم نبوت کے اجزاء کی کثرت مراد ہے تحدید و تعیین مراد نہیں۔ اس لئے مختلف قسم کے عدد وارد ہیں اُن میں کوئی تعارض نہیں۔ مراد یہ کہ نبوت تو باقی نہیں لیکن اس کے متعلق علم باقی ہے کما فی قولہ ذہبت النبوۃ وبقیت المبشرات الرُّؤیا الصالحۃ، رواہ ابن ماجہ۔ و نظیر ذلک قولہ علیہ السلام السمت الحسن والتؤدۃ والاقتصاد جزء من اربعۃ وعشرین جزءاً من النبوۃ۔ یہاں راہ روش نیک اور تحمل و میانہ روی کو نبوت کے علوم کثیرہ میں سے یا نبوت کے اخلاق فاضلہ کثیرہ میں سے بتانا مراد ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۶۸۰

حدیث میں جو الرُّؤیا وارد ہے اس سے اگر معنی لغوی کے ماتحت مطلق خواب نیک یا بد مراد ہو تو الصالحۃ کی صفت قید احترازی کے طور پر ہے۔ اور اگر الرُّؤیا سے نیک خواب مراد ہو تو صفت بصالحہ بیان و ایضاح کیلئے ہے یا صالحہ بمعنی صادقہ کے ہے۔ یعنی جو خواب صحیح و مطابق للواقع ہے اسلئے کہ نبوت میں خبر صدق معتبر ہے خواہ مُبشّر ہو یا مُنذر۔ اور اس صورت میں مبشرات کے اطلاق باعتبار تغلیب کے ہے اور حدیث میں رُؤیا صالحہ کو نبوت کے چھیالیس جزء میں سے ایک جزء بتایا اس پر اشکال یہ کہ کسی شئی کا جزء اُس شئی کیساتھ ہوتا ہے۔ تو اگر کسی مؤمن میں رُؤیا صالحہ کا جزء پایا جائے تو نبوت بھی پایا جانا لازم ہے حالانکہ نبوت تو باقی نہیں وہ جزء کیسے باقی رہا۔ جواب یہ کہ یہاں منطقی جزء مراد نہیں کہ وہ جزء کل کیساتھ ہو بلکہ رُؤیا صالحہ کو لواحق نبوت و صفات انبیاء کرام میں سے بتانا مراد ہے۔ اور صفات انبیائے کرام کیساتھ غیر نبی بھی موصوف ہو سکتا ہے اس سے غیر نبی کے نبی ہونا لازم نہیں آتا بلکہ تمام صفات کمال کے منبع انبیائے کرام ہیں اس صفات کمال والا نبی ہونا لازم نہیں آتا۔ تو یہاں رُؤیا صالحہ جزء کہہ کر رُؤیا کی تعریف و علو درجہ بتانا مراد ہے کہ وہ عالم نبوت کے برتو ہیں نیز جزء نبوت اگر کسی میں پایا جاوے تو پوری نبوت اس شخص میں متحقق ہونا لازم نہیں جیسا کہ صرف ایک جزء مثلاً صرف قیام متحقق ہونیسے پوری نماز کا تحقق نہیں ہوتا ہے۔ صرف ایک ہاتھ تحقق ہونے سے پورا انسان متحقق نہیں ہوتا ہے۔ یہاں بھی ایسا ہی ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۶۸۰/۳ والمرقاۃ ص۲۲۵/۹۔

(ولایت بھی تو نبوت کا سایہ اور پرتو ہے تو کیا ولی نبی ہو جائے گا؟ ہرگز نہیں)

پھر صد و ستۃ و اربعین کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کما ہو المشہور بین القوم کہ زمانہ نبوت ۲۳ سال ہے۔ مکہ میں تیرہ سال

مدینہ میں دس سال اور وحی کی ابتداء رؤیا صالحہ سے ہوئی اور وہ چھ مہینہ ہے۔ اب چھ مہینہ کی نسبت ۲۳ سال کیا تھ ۴۶ اجزاء کی نسبت ایک جزء کیا تھ ہے کیونکہ ۲۳ کو ضعف یعنی ڈبل کرنے سے ۴۶ ہوتا ہے اس کا ایک جز چھ ہے۔ لیکن نورپشتی وغیرہ نے کہا کہ یہ قول مشہور دو چیز پر موقوف ہے۔ اوّل بعد النبوۃ کی مکی زندگی تیرہ سال ہونا یہ اگرچہ مشہور و مختار قول ہے لیکن روایات میں مکی زندگی دس سال اور پندرہ سال بھی وارد ہے۔ دوم رؤیائے صالحہ کا زمانہ جو ۶ مہینہ بتایا گیا یہ اندازہ و تخمین کیسا تھ بتایا گیا کوئی نص و روایت اُسکے مؤید نہیں چنانچہ امام نووی نے شرح مسلم میں اسپر اعتراض کرکے کہا کہ یہ ثابت نہیں، واللہ اعلم، جن دونوں مقدمہ پر یہ قول مشہور موقوف ہے جب وہ دونوں مخدوش ہے لہٰذا ہی اسلم طریقہ ہے کہ ۴۶ کی تخصیص کیوجہ اللہ کے علم کیطرف تفویض و تسلیم ہو جیسا کہ رکعات و تسبیحات کی تعداد کیوجہ اللہ ہی کو معلوم ہے یہاں بھی کہنا پڑیگا کہ ۴۶ کی تخصیص کیوجہ اللہ ہی کو معلوم ہے۔ تعداد میں قیاس و اجتہاد کام نہیں دیتا ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۲۴۵ ج۹ والاشعۃ ص۶۸۱ ج۴

مواہب لدنیہ کتاب میں ہے کہ وحی کے متعدد اقسام و صورتیں ہیں۔ انمیں سے ایک رؤیا، صادقہ ہے کہ جو حقانیت و نور میں صبح صادق کیطرح ظاہر ہوتا ہے۔ اور کبھی جبرئیلؑ کو دیکھے بغیر جبرئیلؑ حضورؐ کے قلب میں القاء کردیتے چنانچہ فرمودہ جبرئیل ریخت در دل من کہ بمیرد ہیچ کے مگر آنکہ تمام و کمال استیفاء کند رزق خود را۔ فاجملوا فی الطلب۔ اور کبھی فرشتہ کسی آدمی کی صورت میں خواہ وحیہ کلبی ہو یا اُن کے غیر کی صورت میں متمثل ہو کر آتے ہوئے وحی نازل کرتا ہے۔ اور کبھی صلصلۃ الجرس ای گھنٹی کے آواز کے مثل ہو کر حضورؐ پر وحی نازل ہوتی ہے اقسام وحی میں سے یہ زیادہ مشکل ہے حضورؐ اس صورت کی وحی کے وقت اگر ناقہ پر ہوئے تو وہ ناقہ بھی بیٹھ جاتی ہے۔ اور کبھی حضورؐ جبرئیل کو اُن کے چھ سو بازو کی اصلی صورت میں دیکھتے یہ دو مرتبہ سے زیادہ نہیں ہوا۔ اور یہ بھی ہوا کہ ساتوں آسمان کے اوپر شب معراج میں وحی نازل ہو کر نماز پنجگانہ فرض ہوئی۔ اور کبھی بلا واسطہ جبرئیل اللہ تعالیٰ حضورؐ سے کلام کیا کما کلم موسیٰ علیہ السلام یہ سات مرتبہ ہوا۔ اور بقول بعض وحی کی آٹھویں صورت بھی ہے وہ یہ کہ بے حجاب و آشکارا طور پر اللہ کے کلام کرنا ہے لیکن شیخ ولی الدین العراقی نے کہا کہ یہ وہی صورت ہے کہ شب معراج میں بلا واسطہ جبرئیل اللہ نے کلام کیا تھا لہٰذا یہ اس میں شامل ہے اور بعض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جو بحالت نوم حضورؐ سے کلام کرتے ہیں یہ بھی وحی کی ایک صورت ہے کما فی حدیث الزہری قال النبیؐ جاءنی ربی تبارک و تعالیٰ فی احسن صورۃ وقال فیم یختصم الملأ الاعلیٰ، الحدیث۔ دراصل خواب کی یہ حالت رؤیا میں داخل ہے، نہ وحی میں۔ اور بعض نے کہا کہ حضورؐ کے جو اجتہاد یقیناً صحیح ہو خطا کا احتمال نہو یہ اجتہاد بھی وحی کی ایک صورت ہے۔ حاصل یہ کہ وحی کی یہ دس صورتیں ہیں۔ اور بعض علماء نے وحی کی ۴۶ قسم ذکر کئے ہیں۔ فتح الباری میں ہے کہ وحی کے اکثر اقسام تعدد صفات کے اعتبار سے ہوتا ہے اور مجموعہ اُن اقسام کے مذکورہ صور عشرہ میں داخل ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۶۸۱ ج۴۔

بحث اقسام الوحی

عن ابی ھریرۃؓ فان الشیطان لا یتمثل فی صورتی۔ یعنی شیطان تمثل نہیں کرسکتا ہے اور اپنے کو حضورؐ کی صورت میں نہیں دکھلا سکتا ہے ای جیسا کہ شیطان کسی کی بیداری کی حالت میں حضورؐ کی صورت میں متصور ہو کر نہیں آسکتا ورنہ حق و باطل میں اشتباہ ہو جاویگا۔ ایسا ہی کسی کے نوم کی حالت میں بھی حضورؐ کی صورت میں متمثل ہو کر نہیں آسکتا۔ جس کو حضورؐ کے معجزہ خاصہ میں سے شمار کیا گیا۔ پھر محققین کا قول ہے کہ شیطان اللہ تعالیٰ کے مثال میں تمثل کرکے کیسکو یہ جھوٹا وسوسہ ڈال سکتا ہے کہ معاذ اللہ میں اللہ ہوں، لیکن حضورؐ کی صورت میں تمثل کرکے یہ وسوسہ نہیں ڈال سکتا۔ وجہ یہ کہ حضورؐ تو منبع و مظہر ہدایت ہے اور شیطان مظہر ضلالت، اور ہدایت و ضلالت میں ضدیت ہے لہٰذا ایک دوسرے ضد کی مثال لے کر تمثل نہیں کرسکتا۔ اور اللہ تعالیٰ مطلق کے مرتبہ میں رہ کر صفت اضلال و ہدایت کے بلکہ تمام صفات متضادہ کے جامع ہے۔ لہٰذا شیطان جو مظہر ضلالت ہے وہ صفت اضلال کے مرتبہ میں اللہ تعالیٰ کا تمثل کرسکتا ہے۔ یہ مخلوق کیجانب سے دعویٰ الوہیت مریح البطلان ہے محل اشتباہ نہیں، محل اشتباہ نہونے کی وجہ سے دعوی الوہیت کے بعد اس سے صدور خوارق بھی متصور ہے لہٰذا شیطان اگر اللہ تعالیٰ کے مثل کرکے آکر صدور خوارق بھی کرے، تو یہ صریح البطلان ہونے کیوجہ کسیکو شبہ نہونا چاہیے اس لئے تمثل باری تعالیٰ کرسکتا ہے۔ ہاں شیطان کے دعوی نبوت کرنے میں اشتباہ ہوگا کیونکہ نبی بھی تو انسان ہی ہے

بحث وجود و عدم تمثل الشیطان بالنبی و تمثلہ بالحق تعالیٰ

قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰى اِلَيَّ ۔ اب اگر شیطان بھی انسانی صورت لے کر دعوئ نبوت کرے تو یہ محل اشتباہ ہے ۔ اسلئے شیطان نبیؐ کا تمثل نہیں کرسکتا ۔ کما قال النبیؐ فان الشیطان لا یتمثل فی صورتی ۔ کما فی الاشعہ ص۶۸۱ ج۳ والمرقاۃ ص۲۵۶ ج۹

قولہ فقد رانی ، طیبیؒ نے کہا کہ من موصولہ متضمن شرط اور جزا کے درمیان اتحاد کرنے سے کمال مبالغہ ہوا ای من رانی فی المنام فقد رانی حقیقۃ علی کمالہ بلا شبہۃ ولا ارتیاب ۔ ویدل علیہ حدیث ابی قتادۃ رضؓ انہ قال من رانی فقد رأی الحق والحق ہہنا مصدر مؤکد ای فقد رانی رؤیۃ الحق والاظہر ان المراد بالحق ہہنا الصدق ای فقد صدقت رؤیاہ فانہ قد رأی الاعور

پھر ان احادیث کے محل کے متعلق اختلاف ہے ۔ بقول بعض حضورؐ کے مخصوص حلیہ و مخصوص شکل و صورت سے اگر خواب میں دیکھا تو یہ حضورؐ کو دیکھنا ہوگا ۔ اور بعض نے اور بھی تنگی کرتے ہوئے کہا کہ حضورؐ جس مخصوص صورت پر دنیا سے رحلت و انتقال فرمایا اس آخر عمر کی مخصوص صورت پر دیکھنے کو فقد رآنی کہا گیا ۔ یہاں تک کہ وفات کے وقت جو حضورؐ کے سر و داڑھی کے سفید بال کی تعداد بیس تک نہیں پہونچا تھا اسی آخری حالت کی صورت پر دیکھنے کو دیکھا کہا گیا چنانچہ تعبیر خواب کے امام ابن سیرینؒ کو جب ایک آدمی نے خواب میں حضورؐ کو دیکھنے کے متعلق کہا لیکن حضورؐ کا حلیہ مخصوص، پر نہیں فقال ابن سیرین اذہب ما رأیت النبیؐ ۔ یہ قول ابن سیرینؒ سے صحیح سند سے ثابت ہے ۔ اور بعض نے وسعت دیکر کہا کہ حضورؐ کی مدۃ عمر شریف کے جس کسی وقت کی صورت پر دیکھنے سے صحیح طور پر دیکھنا ہوگا ۔ خواہ جوانی کی حالت یا کہولت کی حالت یا آخر عمر کی حالت کی صورت پر دیکھے بہر حال معتبر ہے کما فی حدیث ابی ہریرۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال من رانی فی المنام فقد رآنی فانی أری فی کل صورۃ ۔ اور مازری نے کہا کہ حضورؐ کو اپنی معروف و مشہور و مخصوص صورت پر دیکھے یا اسکے غیر پر ۔ بہر حال حضورؐ کو دیکھنا ہوگا ۔ اب اس تخصیص کی کہ حضورؐ کو خاص صورت پر دیکھنا پڑیگا ۔ اور عدم تخصیص جو مازری کے قول ہے اس میں بقول بعض محققین کوئی تعارض نہیں کیونکہ مخصوص صورت پر دیکھنا حقیقی رؤیا ہے اور اسکے غیر دوسری صورت پر دیکھنا تاویلی رؤیا ہے یعنی قابل تاویل ہے جیسا کہ ہمارے امام اعظمؒ نے حضورؐ کے متفرق مبارک ہڈیوں کو جمع کرنیکے متعلق خواب دیکھا تو ابن سیرینؒ نے تعبیر کیا کہ آپ ان احادیث کے معانی کو جمع کرکے جامع ہونگے جو احادیث صحابہ کے درمیان مختلف فیہا ہوا اور تابعین کے درمیان متفرق ہو پھر آپ امام المسلمین ہونگے ۔ کما فی المرقاۃ ص۲۵۶ ج۹ والاشعہ ص۶۸۲ ج۳ نووی نے کہا کہ جس صورت پر بھی حضورؐ کو خواب میں دیکھے حضورؐ کو دیکھنا ہوگا ہاں اپنے دین و ایمان کے کمال و نقص کے اعتبار سے مختلف صورت سے دیکھا جاتا ہے تو جس کو حضورؐ کو اچھی صورت پر دیکھا تو یہ کمال دین و ایمان کی علامت ہے اور جس نے اسکے خلاف دیکھا تو دیکھنے والے کے نقص دین و ایمان کیطرف اشارہ ہے تاکہ وہ اپنے نقص دین و ایمان کا علاج کرسکے تو حضورؐ کو خواب میں دیکھنا ایک کسوٹی ہے جس سے اپنے باطنی حالت معلوم کرسکتا ہے تاکہ معلوم کرکے کامل الایمان مزید ترقی کرسکے اور ناقص الایمان اصلاح کرسکے ، وباللہ التوفیق ۔ کما فی المظاہر ص۳۵ ج۴ ۔

عن ابی ہریرۃ رضؓ فسیرانی فی الیقظۃ ، بقول نوویؒ اس حدیث کی متعدد توجیہ ہے یعنی فیرانی فی الیقظۃ ۔ حضورؐ کے اہل عصر کے متعلق کہا گیا ای حضورؐ کے زمانہ میں ہجرت الی المدینہ نہ کرنے کی حالت میں دور کسی جگہ میں رہکر اگر حضورؐ کو خواب میں دیکھا ہو تو اللہ تعالیٰ اسکو ہجرت کی توفیق دیگا ۔ اور وہ مدینہ منورہ میں آکر حضورؐ کو معائنۃً بیداری کی حالت میں دیکھے گا ۔ یا مراد یہ ہے کہ حضورؐ کو دنیا میں رہ کر جس نے خواب میں دیکھا وہ آخرت میں بیداری کی حالت میں دیکھے گا ۔ اس ثانی توجیہ پر اشکال یہ ہے کہ آخرت میں تو تمام امت حضورؐ کے جمال باکمال کو دیکھینگے خواب میں دیکھنے والے کی تخصیص کی کیا وجہ ، جواب یہ کہ خواب میں دیکھنے والا قرب و حصول شفاعت کے اعتبار سے مزید خصوصیت و حصول مرتبت کیساتھ دیکھے گا اور عام امت عام طور دیکھے گا ۔ بلکہ بعض نافرمان امت کو رؤیت محمدی سے محروم کرکے عذاب بھی دیا جاویگا ۔ یا مراد یہ کہ فکانما یرانی فی الیقظۃ یعنی جسکو خواب میں دیکھنا بیداری میں دیکھنے کیطرح یقینی ہے کوئی شک کی شبہ نہیں ہے ۔ تو رانی فی المنام کی صحت و حقانیت بیان کرنا مراد ہے چنانچہ بعض روایت میں جو فکانما یرانی فی الیقظۃ وارد ہے یہ توجیہ ثالث کیلئے مؤید ہے ۔ کما فی الاشعہ ص۶۸۵ ج۳ والمرقاۃ ص۲۵۶ ج۹

عن ابی ھریرۃ رض اذا اقترب الزمان لم یکد تکذب رؤیا المؤمن ۱۔ جب زمانہ قریب ہوئے تو مؤمن کا خواب جھوٹ ہونیکے قریب نہ ہوگا۔ یعنی سچ ہوگا۔ صاحب لمعات نے کہا کہ یہاں اقتراب زمان سے آخر زمان و قرب قیامت زمانہ مراد ہے۔ کما فی روایۃ انہ ع قال فی آخر الزمان لا تکاد رؤیا المؤمن تکذب۔ شئی اگر کم ہو کر قصیر ہو جاوے تو اسکے اطراف وجوانب قریب قریب ہو جاتا ہے اسلئے آخر الزمان کو اقتراب الزمان سے تعبیر کیا۔ یا اقتراب الزمان سے رات و دن برابر ہونیکے زمانہ مراد ہے کیونکہ اسوقت انسانی مزاج صحیح تر و معتدل تر ہوتا ہے۔ اس لئے خواب بھی خلط و خلل سے سالم تر ہوتی ہے۔ یا اقتراب زمان سے سال مہینہ کیطرح اور مہینہ ہفتہ کیطرح اور ہفتہ یوم کیطرح اور یوم ساعت کیطرح قلیل و قریب قریب معلوم ہو کر گزرنا مراد ہے کما فی روایۃ انہ ع قال یتقارب الزمان حتی تکون السنۃ کالشہر، والشہر کالجمعۃ والجمعۃ کالیوم والیوم کالساعۃ۔ علماء کے قول ہے کہ طویل مدت کو قلیل و قصیر معلوم ہونا خروج مہدی کے بعد عدل و انصاف کے کی وسعت کے زمانہ ہے چونکہ وہ خوشی کے دن ہے اسلئے قلیل معلوم ہوگا و پریشانی کے وقت قلیل کو طویل معلوم ہوتا ہے تو خروج مہدی کے زمانہ میں بھی خواب صحیح سالم ہوگا کیونکہ صدق و راستی کا زمانہ ہے۔ کما فی روایۃ اصدقہم رؤیا اصدقہم حدیثا۔ کما فی المرقاۃ ص۲۹۰ ج۱۰ والاشعۃ ص۶۸۲ ج۴

عن ابی ھریرۃ رض قال کان یکرہ الغل۔ الغل بضم الغین گردن بندای طوق۔ یہاں قال اور کان کرہ کے ضمیر کے مرجع کے متعلق متعدد احتمال ہیں یعنی قال کے ضمیر ابن سیرین کی طرف ہے ای قال ابن سیرین، جیسا کہ اسکے آگے بھی قال ابن سیرین وارد ہے اور اس صورت میں کان یکرہ کی ضمیر حضور ﷺ کیطرف ہے معنی یہ ہے کہ ابن سیرین نے کہا کہ حضور ﷺ خواب میں گردن کے اندر طوق دیکھنے کو مکروہ جانتے تھے کیونکہ یہ جہنمیوں کی حالت ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ، اذ الاغلال فی اعناقہم۔ یا قال کے ضمیر ابن سیرین کیطرف ہو اور کان یکرہ کے ضمیر ابو ہریرہ رض کیطرف۔ معنی یہ ہے کہ ابن سیرین نے کہا کہ ابو ہریرہ رض خواب میں طوق دیکھنے کو مکروہ سمجھتے تھے۔ تو ابو ہریرہ رض حضور ﷺ سے سنکر یا اجتہاد کرکے مکروہ سمجھتا تھا۔ یا قال کے ضمیر ابن سیرین سے روایت کرنیوالے راوی کیطرف ہو، اور کان یکرہ کے ضمیر ابن سیرین کی طرف معنی یہ ہے کہ راوی نے کہا کہ ابن سیرین خواب میں طوق دیکھنے کو مکروہ جانتے تھے۔ یہ توجیہ ثالث راجح ہے اس لئے کہ قال کو اعادہ کرکے لائے نیز ابن سیرین خواب کی تعبیر میں مشہور بھی ہے۔ لہٰذا اُن کی کراہت اس باب میں معتبر ہوگی۔ کما فی الاشعۃ ص۶۸۵ ج۳ والمرقاۃ ص۲۹۰ ج۸۔

عن ابی موسیٰ فاذا ھی المدینۃ یثرب۔ یہاں یثرب المدینہ سے بدل یا عطف بیان ہے۔ یعنی جب اشتباہ و اشتراک دور ہو کر علامات ظاہر ہوگئی تو معلوم ہوا کہ وہ زمین مدینہ ہے بقول نووی یثرب مدینہ کے زمانۂ جاہلیت کے نام ہے اللہ تعالیٰ نے مدینہ کرکے اور حضور ﷺ نے طیبہ و طابہ کرکے نام رکھا۔ کہا جاتا ہے کہ نوح ع کے اولاد میں سے ایک ولد کا نام یثرب تھا۔ تفرق ذریات نوح کے بعد وہ یثرب اس سرزمین میں مقیم ہو گیا تھا اسلئے اس سرزمین کو یثرب کہتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ بعض اہل علم کے نزدیک مدینہ کو یثرب کہنا بالکل مناسب نہیں۔ لحدیث البراء بن عازب انہ ع قال من سمی المدینۃ یثرب فلیستغفر اللہ ہی طابۃ ہی طابۃ، رواہ احمد۔ بخاری نے اپنی تاریخ میں حضور ﷺ کا یہ قول روایت کیا کہ جو کوئی ایک بار یثرب کہے تو اُس کے تدارک و تلافی کے طور پر دس بار مدینہ کہنا چاہئے۔ لیکن آیت میں لفظ یثرب کے اطلاق کیا گیا۔ کما فی سورۃ الاحزاب۔ یا اہل یثرب لا مقام لکم فارجعوا۔ ایسا ہی اس حدیث میں بھی مدینہ کو یثرب کہا گیا و دیگر احادیث میں بھی یثرب کے اطلاق ہے۔ اب اس نہی عن اطلاق یثرب و ثبوت اطلاق کے درمیان جو تعارض ہے اُسکے جواب یہ کہ آیت میں یثرب کے اطلاق کرنا منافقین کی جانب سے ہے اللہ و رسول سے نہیں۔ کیونکہ وہاں منافقین کا قول نقل کیا گیا ہے۔ اور تعارض احادیث کے جواب یہ ہے کہ یثرب کے اطلاق حکم نہی کے آگے کے معاملہ ہے۔ یا اطلاق یثرب بیان جواز کیلئے ہے اور جن احادیث میں نہی وارد ہے اس سے نہی تنزیہی مراد ہے۔ یا جو لوگ مدینہ کو یثرب کے نام سے جانتے تھے اُن کیلئے یثرب کہا اور مسلمانوں کیلئے مدینہ۔ یعنی اسم شرعی بتایا تو ہر ایک کے مناسب حال شرعی و جاہلی دونوں نام کو جمع کر دیا۔ کما فی المرقاۃ ص۳۳۹ ج۹ والاشعۃ ص۱۹۰ ج۳ (اور یثرب ثرب بمعنی الفساد سے ماخوذ ہے یا تثریب بمعنی المواخذہ والعتاب سے

۱۲ بحث توجیہ قولہ اذا اقترب الزمان لم یکد تکذب رؤیا المؤمن ۱۲ بحث دفع التعارض بین اطلاق المدینۃ ویثرب ۱۲

ماخوذ اُس معنی کے اعتبار سے بھی مدینہ پر یثرب کا اطلاق غیر مناسب ہے۔ کما فی الاشعہ)

کتاب الآداب

مُراح میں ہے کہ اَدَب بفتح الالف والدال مگہداشتنِ حدِّ ہر چیز و اَدُب بکون الدال جمع کرنا اور بلانا اسی سے ہے اَدب لوگوں کو طعام پر جمع کرنا اور طعام کی طرف بُلانا اور دعوت کیلئے جس طعام کو تیار کیا جاتا ہے اُس کو مأدبۃ کہتے ہیں۔ یہ تو لغوی تحقیق ہے۔ اور اصطلاح میں ادب کے مصداق خصالِ حمیدہ ہے۔ کیونکہ یہ داعی الی الخیر ہوتا ہے۔ ومنہ قول علی رض، فعاشروہم آدابہا۔ یعنی ہر شہر کے خصالِ حمیدہ پر معاشرہ کرو۔ اور طیبی نے کہا کہ ادب ہر اُس ریاضت محمودہ کو کہتے ہیں کہ جسمیں کسب فضیلت کیلئے مشقت اٹھایا جاتا ہے۔ سیوطی نے کہا کہ ادب محمود قول و فعل کو استعمال کرنا ہے۔ وقیل الاخذ بمکارم الاخلاق، باحسنات پر وقوف، مستقامت واعراض عن السیئات کو ادب کہتے ہیں، یا اپنے بڑوں کی تعظیم کرنا ادب ہے۔ کما فی المرقاۃ ج۵ ص۳۵ والاشعہ ج۴ ص۲ وحاشیۃ الہدایہ ج۴ ص۳۔ وعلم الادب علم یحترز بہ عن جمیع انواع الخطاء فی کلام العرب لفظاً وکتابۃً لان الافادۃ والاستفادۃ لا تکون الا بہا۔

بَابُ السَّلَام

یعنی ابتداء بالسلام اور سلام کے جواب دینے کا بیان، سلام تسلیم کا اسم مصدر ہے اور سلام کے معنی نقائص وعیوب سے سالم رہنا۔ اور سلام اسماء الٰہی میں سے ایک نام بھی ہے اور ایک مسلمان جو دوسرے مسلمان کو اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ کرکے سلام دیتے ہیں۔ اُس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تیرے حال پر مطلع ہے پس غافل مت ہو۔ یا اللہ تعالیٰ کے اسم سلام تم پر ہو، یعنی اللہ تعالیٰ کی حفاظت تم پر ہو جیسا کہ کہتے ہیں اَللّٰہُ مَعَکَ۔ کما روی عن ابن مسعود رضہ قال السلام اسم من اسماء اللہ وضعہ اللہ فی الارض فافشوہ بینکم۔ رواہ البیہقی والبزاز۔ اور اکثر علماء کا قول ہے کہ سلام علیک کے معنی یہ ہے کہ تو مجھ سے سلامتی میں ہے مجھ کو بھی سلامتی میں رکھ۔ تو سلام سِلْم بمعنی المصالحۃ سے ماخوذ ہے یعنی مامون رہ تو مجھ سے و مامون رکھ مجھ کو ابتداء اسلام میں مسلمان اپنے اسلام کے اطلاع دیکر تعرض نہ کرنیکے لئے امتیاز بین المسلم والکافر کے واسطے یہ سلام مشروع تھا پس سلام کی مشروعیت ابتداء اسلام سے ابتک جاری ومستمر رہی۔ پس یہ دعاء واطلاع پر مشتمل سلام کفار کے ملاقاتی لفظ مثلاً گڈ مورننگ کے فائق لفظ سے لاکھ درجہ بہتر ہے اور ابتداء بالسلام سنت ہے اور جواب دینا واجب، لیکن ابتداء بالسلام سنت ہونیکے باوجود وجوبی مرتبہ ای جواب دینے سے افضل ہے کیونکہ ابتداء بالسلام تواضع پر مشتمل ہے مع کونہ سببًا لاداء الواجب۔ کما فی المرقاۃ ج۵ ص۳۵ والاشعہ ج۴ ص۲

عن ابی ہریرۃ رض خلق اللہ آدم علی صورتہ: یہاں جو باری تعالیٰ پر صورت کا اطلاق کیا گیا ایسا ہی قولہ تعالیٰ یداللہ فوق أیدیہم و الرحمٰن علی العرش استوی۔ یہ سب متشابہات میں سے ہے اور متشابہات کیتعلق ہمارے اُستاذ محترم علامہ کاندھلوی نے فرمایا کہ متشابہات کے معنی لغوی معلوم ہوگا یا نہ۔ اگر معنی لغوی معلوم ہو جیسا کہ ید بمعنی ہاتھ تو اس میں متقدمین وسلف صالحین کے نزدیک تسلیم وتفویض ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کیلئے ید وغیرہ اللہ تعالیٰ کے شایان شان تسلیم کرکے کیفیت کے علم اللہ کے سپرد کرنا ہے یہی اَسْلَم طریقہ ہے اور فرق باطلہ کی گمراہی سے عامۃ المسلمین کے ایمان کی حفاظت کیلئے متأخرین مناسب تاویل کرتے ہیں کہ ید بمعنی القدرۃ اور استوی بمعنی غلب۔ اور یہاں صورتہ کے ضمیر اگر اللہ کیطرف راجع ہو تو اللہ کی صورت سے صفت مراد ہے۔ یعنی آدم ع کو اللہ تعالیٰ اپنی صفات کے پرتو وسایہ کرکے پیدا کرتے ہوئے آدم ع کو حی وعالم ومرید وقادر وسمیع وبصیر کرکے بنائے ہیں۔ یا علیٰ صورتہ میں اضافت سے آدم ع کی تشریف وتکریم مراد ہے جیسا کہ روح اللہ وبیت اللہ۔ اور جن متشابہات کے معنی لغوی بھی معلوم نہیں وہ اوائل سُوَر کے حروف مقطعات ہیں انکو اسماء الحروف واسماء القرآن واسماء اللہ بتاتے ہوئے دس مذہب بتائے گئے جو بیضاوی میں سورۃ البقرہ کی ابتداء میں مفصلاً مکتوب ہے فراجعہ ان شئت۔ اور اگر صورتہ کی ضمیر آدم کی طرف ہو تو مراد یہ ہے کہ دوسرے بنی آدم کو تو نطفہ مضغہ سے پیدا کرکے صبی و

بحث تحقیق السلام ومعنی السلام علیک ۱۲ بحث تحقیق الادب لغۃ واصطلاحًا ۱۲

مراتبی وغیرہ کے مراتب سے گذارتے ہوئے بنایا۔ آدمؑ کو اس طریقہ پر نہیں بنایا بلکہ آدمؑ پر مختلف صورت نہ لاتے ہوئے اُن کی خاص صورت پر بیکارگی کُن کیذریعہ پیدا فرمایا۔ اس قسم کی مختلف توجیہ کے متعلقہ تفصیلی بحث اسی جلد ثالث میں بابُ القامۃ کے متصل آگے گذر چکی ہے۔ فراجعہ، کما فی المرقاۃ ج۹ ص۳۶ والاشعۃ ج۴ ص۳۔

فزادُہ وفی روایۃ رحمۃ اللہ: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سلام کے جواب میں جیسا کہ وعلیک السلام کہنا جائز ہے ایسا ہی جواب میں السلام علیک کہنا بھی جائز ہے دونوں قسم کے جواب میں کوئی تفاوت نہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جواب میں زائد لانا افضل ہے جو جواب کا ادب ہے۔ تو اگر سلام دینے والا السلام علیک کہے تو جواب دینے والا وعلیک السلام و رحمۃ اللہ کہے۔ اور اگر سلام دینے والا ورحمۃ اللہ بھی زائد لاوے تو جواب دینے والا وبرکاتہ کہے۔ بعض روایت میں وبرکاتہ کے بعد ومغفرتہ بھی وارد ہے اس کے بعد زیادہ لانا ثابت نہیں۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ وَاِذَا حُیِّیْتُمْ بِتَحِیَّۃٍ فَحَیُّوْا بِاَحْسَنَ مِنْہَآ سے جواب زائد دینے کی فضیلت ثابت ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک وعلیکم السلام سے جواب دینا افضل ہے سلام دینے والا زائد لاوے یا نہ لاوے اور اگر بوقت ملاقات دو آدمی نے ایک ساتھ ایک دوسرے کو سلام دیوے تو ہر ایک پر جواب دینا واجب ہے۔ کما فی المرقاۃ ج۹ ص۳۶ والاشعۃ ج۴ ص۳۔ آئندہ حدیث عبداللہ بن عمرو میں اسلامی ادب و خصائل میں کونسا افضل ہے کہ کے سوال کرنے پر سائل کے حال کے مطابق اطعام طعام و قراۃ سلام سے جواب دیا۔ کیونکہ سائل میں اُن دونوں کی کمی تھی۔ ورنہ دوسرے قسم کی احادیث میں دوسرے قسم کا جواب ہے کقولہ وَالصَّلٰوۃُ بِاللَّیْلِ وَالنَّاسُ نِیَامٌ۔ وفی روایۃ افضل الاعمال بعد الایمان التودد الی الناس۔ کما فی المرقاۃ ج۲ ص۴۷ والاشعۃ ج۱ ص۴۰ وقد مر بحثہ فی کتاب الایمان۔

بَابُ الْاِسْتِئْذَان

استئذان اذن طلب کرنا۔ اذن بمعنی علم آتا ہے کما یقال اَذِنَ بالشیٔ عَلِمَ، اور بمعنی اباحت بھی آتا ہے کما یقال اَذِنَ لہٗ فی الشیٔ اَبَاحَہٗ لہٗ۔ کذا فی القاموس۔ یہاں دونوں معنی مناسب ہے کیونکہ جو شخص کسی کے گھر کے دروازہ پر کھڑے ہو کر اذن طلب کرتا ہے وہ جاننا چاہتا ہے کہ گھر میں کوئی ہے یا نہیں۔ اور دخول فی البیت کی اباحت واجازت بھی چاہتا ہے اور استئذان کے متعلق اصل دلیل قولہ تعالیٰ یٰٓاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُیُوْتًا غَیْرَ بُیُوْتِکُمْ حَتّٰی تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰٓی اَہْلِہَا۔ الآیہ۔ طیبیؒ نے کہا کہ استئذان قرآن وسنت کے ذریعہ بالاجماع مشروع ہے۔ اور افضل یہ ہے کہ سلام واستئذان کو جمع کرے اختلاف اس میں ہے کہ سلام کو مقدم کرے یا استئذان کو۔ ماوردی نے کہا کہ اذن طلب کرنے والا اگر بظاہر صاحب المنزل پر قبل الدخول فی البیت پڑ جاوے تو سلام کو مقدم کرے ورنہ استئذان کو مقدم کرے۔ لیکن یہ قول حدیث اَلسَّلَامُ قَبْلَ الْکَلَامِ کے خلاف ہے لہٰذا جمہور کے نزدیک صحیح یہی ہے کہ سلام کو استئذان پر مقدم کرکے کہے "اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ اَاَدْخُلُ"۔ کما فی المرقاۃ ج۹ ص۶۹ والاشعۃ ج۴ ص۱۸۔

عن جابرؓ فقال انا انا کأنہ کرھہا۔ قرض کا واقعہ یہ ہے کہ جابرؓ کے باپ عبداللہ انصاری غزوۂ اُحد میں شہید ہوئے تھے اُن پر بہت قرض تھے۔ قرضخواہوں نے آکر حضرت جابرؓ کو تنگ کرنے لگے تب استعانت واستمداد کیلئے جابرؓ حضورؐ کے دروازہ پر آیا تاکہ قرضخواہوں کیطرف سے کوئی تخفیف ہو تب حضورؐ کی دعاء معجزہ کی بنا پر جابرؓ کے خرما میں ایسی برکت ہوئی کہ قرض ادا کرنیکے بعد بھی خرماجوں کا توں باقی رہا۔ قولہ اَنَا اَنَا حالت وقف میں الف پڑھا جاتا ہے اور بحالت وصل حذف کیا جاتا ہے۔ حضورؐ نے جو اَنَا اَنَا کو مکرر لایا یہ انکار کیلئے ہے۔ طیبیؒ نے کہا کہ حضورؐ نے جابرؓ کو فرمایا کہ تیرے قول انا مکروہ ہے اسکو اعادہ مت کرو۔ اور ثانی اَنَا تاکید کیلئے ہے۔ اور حضورؐ کے کلمہ اَنَا کو مکروہ سمجھنے کی وجہ یہ ہے کہ جابرؓ نے بطریق سنت سلام کے ذریعہ اذن طلب نہیں کیا بلکہ دق الباب کے ذریعہ استئذان کیا۔ جو خلاف سنت ہے اس لئے حضورؐ کو ناگواری ہوئی۔ کما ذکرہ البزازی۔ یا ناگواری کی وجہ یہ ہے کہ حضورؐ نے مَنْ ذَا کہکر تعیین ونمیز طلب کیا تھا۔ صرف انا کہنے سے ابہام زائل کرکے تعیین تمیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ بلکہ اصل جواب یہ تھا کہ کہتے

بحث الزیادۃ فی جواب السلام مع کونہ لاحقا فی الاسلام مفہم ۱۲

بحث الاستئذان لغۃ وشرعا ۱۲

بحث کراھیۃ کلمۃ انا مع ذکر وجہ والی الجملۃ ۱۲

کرانا جائز۔ بہرحال افادۂ تعیین کیلئے اپنا نام یا کنیت یا لقب ذکر کرنا چاہیے اگرچہ بھی آواز سے پہچانا جاتا ہے لیکن یہاں جابر رضؓ کی معرفت بالصوت پر حضورؐ نے اکتفاء نہ کیا تاکہ تعلیم ادب کا فائدہ حاصل ہو، کما فی المرقاۃ ج۹ ص۱۹۱ والاشعۃ ج۴ ص۲۲۲ متصوفہ کے قول ہے کہ کلمۂ اَنَا کہنا ہی مکروہ ہے کیونکہ اس سے فخر و انانیت ٹپکتی ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک اَنَا کہنا مطلقاً مکروہ نہیں بلکہ متکبر آدمی فخر و کبر کی نیت سے کلمۂ اَنَا کہے تو مکروہ ورنہ اَنَا کہنا حدیث سے بھی ثابت ہے۔ کما فی روایۃ انہ علیہ السلام قال من عاد المریض الیوم فقال ابو بکر اَنَا۔ الحدیث۔ کما فی الاشعۃ ص

بَابُ المُصَافَحَةِ وَالمُعَانَقَةِ

المصافحۃ والتصافح ایک دوسرے کے ہاتھ پکڑنا ومنہ المصافحۃ اِلصاق صفحۃ الکف بالکف، وفی القاموس المصافحۃ الاخذ بالید۔ بہرحال مصافحہ کے لفظ صفح بمعنی عرض سے ماخوذ ہے و در مصافحہ کف کے بعرض کف دیگر می رسد۔ یا صفح بمعنی العفو سے ماخوذ ہے۔ چنانچہ ہاتھ پکڑ کر مصافحہ عفو پر دال ہے۔ امام نوویؒ نے کہا کہ ہر ملاقات کے وقت مصافحہ سنت و مستحب ہے، اور تخصیص اوقات کیساتھ اہمیت دیکر بعد الجمعہ والعیدین وبعد صلوٰۃ الصبح والعصر مصافحہ کرنیکا کوئی اصل نہیں ہے لہٰذا بدعت ہے۔ پھر جوان عورت سے مصافحہ حرام اور بوڑھی عورت سے جو مشتہاۃ نہو لا بأس بہ ہے۔ اور خوبصورت امرد سے مصافحہ جائز نہیں۔ مصافحہ کا طریقہ یہ ہے کہ سلام دیکر دونوں جانب سے دونوں شخص ہاتھ بڑھاتا ہوا کف کیساتھ کف ملاوے سر انگشت کو نہ پکڑے۔ اور اگر خوف فتنہ نہو تو معانقہ مشروع ہے خاص کر سفر سے آنے کے بعد، کما فی حدیث جعفر بن ابی طالب وسیجئ۔ امام اعظمؒ و محمدؒ کے نزدیک تقبیل و معانقہ مکروہ ہے لانہ من المکاعمۃ وہی المعانقۃ۔ اور معانقہ کے متعلق جو روایات ہیں ان کے نزدیک وہ حکم نہی کے آگے کے روایات ہیں۔ امام ابو منصور ماتریدی نے معانقہ کے متعلق اثبات و نہی دونوں قسم کے روایات میں تطبیق دیئے ہیں کہ جو معانقہ بطریق شہوۃ ہو وہ منہی عنہ و مکروہ ہے۔ اور اگر لقصد تعظیم و تکریم کے ہو تو لا بأس بہ ہے۔ اور اختلاف بھی بالکل برہنہ و ننگا ہو کر معانقہ کرنے میں ہے۔ اور اگر ہر ایک پر جبہ و قمیص ہو تو لا بأس بہ ہے بالاجماع۔ کذا فی الکافی۔

چونکہ اس باب کے بعض حدیث میں تقبیل کے ذکر ہے اس لئے عنوان میں التقبیل کو ذکر کرنا بھی مناسب تھا چنانچہ عالم متورع کے ہاتھ پر بوسہ دینا جائز ہے اور مصافحہ کے بعد اپنے ہاتھ پر بوسہ دینے کی رواج جو جاہلوں میں ہے اس کوئی اصل نہیں۔ اور علماء و مشائخ و امراء کے سامنے زمین بوس کرنا حرام ہے کرنیوالا اور اس پر راضی رہنے والا دونوں گنہگار ہونگے۔ کذا فی الکافی۔ فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ بادشاہ یا امیر یا کسی فقیر کے سامنے زمین بوس یا سجدہ کرنا اگر بقصد تعظیم و تحیہ کے ہو تو کافر تو نہو گا لیکن کفر کا خوف ہو کر مرتکب کبیرہ ہوگا۔ اگر بنیت عبادت ہو تو یہ کفر ہوگا۔ ایسا ہی زمین بوسی و سجدہ کرنیکے وقت اگر کوئی نیت مستحضر نہو تو شدّ از نار کیطرح کفر کا فتویٰ دیا جاویگا۔ کسی عالم کے علم کی وجہ سے اور بادشاہ کی عدالت کیوجہ سے اعزاز دین کیلئے دست بوسی کرنا جائز ہے۔ اور دنیوی غرض سے کرنا مکروہ اشد کراہت ہے۔ اگر کوئی عالم یا زاہد قولاً یا حالاً اپنی قدمبوسی کا طالب ہو تو بالکل جائز نہیں ہے۔ چھوٹے بچوں سے بوس و کنار جائز ہے۔ کہتے ہیں کہ تقبیل ای بوسہ دینا پانچ قسم پر ہیں۔ یعنی بوسۂ مودت جو والدین اپنے ولد کے رخسارہ پر دیتے ہیں۔ اور بوسۂ رحمت اور وہ ولد کا اپنے والدین کے سر پر بوسہ دینا ہے۔ اور بوسۂ شہوت اور وہ زوج اپنی زوجہ کو بوسہ دینا ہے، اور بوسۂ تحیہ اور وہ مسلمان ایک دوسرے کے ہاتھ پر بوسہ دینا ہے۔ اور بہن اپنے بھائی کے پیشانی پر بوسہ دینا۔ اور بقول بعض کسی کے ہاتھ یا منہ پر بوسہ دینا مکروہ ہے۔ والتفصیل قدمر۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۲۲ والمرقاۃ ج۹ ص۱۹۱

عن انسؓ اینحنی لہٗ قال کَلَا۔ انحناء سر و پیٹھ کو مائل کرنا ہے۔ کذا نقلہ الشیخ الدہلویؒ عن بعض الحواشی طیبیؒ نے محی السنۃ سے نقل کیا کہ پیٹھ کو مائل کرکے کوڑا ہو جانا مکروہ ہے لورود الحدیث الصحیح فی النہی عنہ۔ بعض منسوب

بعلم وصلاح کے سامنے انحنا کرنا جو منقول ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ مطالب المؤمنین میں شیخ ابو منصور سے منقول ہے کہ کسی کے سامنے زمین بوس ہونے اور بیٹھ دوتا کرنے یا سرنگوں ہونے سے کافر تو نہ ہوگا لیکن گنہ گار ہوگا کیونکہ مقصود عبادت کرنا نہیں ہے بلکہ تعظیم ہے لیکن بعض مشائخ نے اس سے منع کرنے میں بہت تغلیظ و تشدد کئے ہیں۔ وقال کاد الانحناء ان یکون کفرا۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۲۷۳ والمرقاۃ ج۶ ص۹۶

بَابُ القِيَام

مراد اینجا قیام ست برائے داخل مجلس، کما ہو متعارف فی ہذا الزمان و بیان آنکہ ایں طریقہ در زمان نبوت

عن ابی سعید الخدری رض قوموا الی سیدکم۔ اہل بدعت کا قول نقل کرنا بھی مناسب نہیں تاہم "نقل کفر کفر نباشد"، کے اصول کے ماتحت مختصراً عرض یہ ہے کہ اہل بدعت محفل میلاد کے قیام کو ثابت بلکہ مستحب و مستحسن کہتے ہیں۔ لحدیث ابی سعید الخدری رض انہ قال للانصار قوموا الی سیدکم۔ قیل للتعظیم سعد بن معاذ رض ویستدل بہ علی عدم کراہیۃ القیام فیکون الامر بالقیام للاباحۃ ولبیان الجواز۔ وکذا ما ذکر فی قیام النبی ع لعکرمۃ بن ابی جہل عند قدومہ علیہ وقال مرحبا بالراکب المہاجر۔ عن عدی بن حاتم قال ما دخلت علی النبی ع الا قام الی اوتحرک۔ بہرحال اس قسم کے مجمل دلائل سے اہل بدع محفل میلاد کے قیام کو ثابت کرتے ہیں مزید برآں بلا دلیل یہ بھی کہتے ہیں کہ رنگ تماشے محفل میلاد میں حضور پاک صلے اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک بھی آتی ہے۔ نعوذ باللہ۔

اور اہل حق جو حقیقۃً اہل السنۃ ہیں الا کے نزدیک ہر قسم کے ممنوعات شرعیہ و رسومات قبیحہ تکلفات ذمیمہ سے بالکلیہ خالی و پاک صاف کرکے صرف حضور کے ثنا و صفت و ذکر خیر پر مشتمل کرکے محفل قائم کرنا تو افضل قربات میں سے ہے بشرطیکہ حضور کی حالات زندگی کے تذکرہ سے واعظ و سامع کو اپنی زندگی بنانے و سنوارنے کی نیت ہو چونکہ اتباع ہی اصلی مقصود ہے لہٰذا وحی کے ماتحت حضور کے ان اختیاری معاملہ کو اس محفل میں ذکر کرنا چاہئے جنمیں اتباع ہو سکے حضور کی ولادت کی حالات و واقعات کو تبرکاً بالتبع تو ذکر کیا جا سکتا ہے ورنہ وہ قابل اتباع تو نہیں بلکہ غیر ممکن الاتباع ہے مثلاً حضور ۵۷۰ء کو ۲۲ اپریل کو ابوطالب کے گھر میں ٹھیک صبح صادق کے وقت تولد فرمایا اور اسی وقت فارس کے ہزار سالہ جلائی ہوئی آگ بجھ گئی اور چودہ کنگرہ گر گیا وغیرہ وغیرہ۔ ان چیزوں میں اتباع تو ممکن نہیں کیا ہماری ولادت بھی ۵۷۰ء کو ابوطالب کے گھر میں ہو سکتی ہے ان غیر اختیاری امور میں اتباع کرنا تو ممکن نہیں لیکن محفل کو گرمانے کیلئے ہمارے یہاں کے عجمی محافل میں ان امور غیر اختیاریہ کو ذکر کرکے رنگ تماشہ دکھلاتے ہوئے فیس اصول کرتے ہیں۔ اور قابل اتباع اخلاق و شمائل سے کوسوں دور رہتے ہیں، یہ کوئی فرضی معاملہ نہیں ہے۔ واقعات اس پر شاہد عدل ہیں یہ کوئی خاص رد بدعت کے موضوع پر کتاب نہیں ہے بلکہ ضمنی طور پر یہ بحث حضرت حکیم الامت تھانوی کے مختلف مضامین سے مختصر طور پر لائی گئی۔ اللّٰھم اھد قومی فانہم لا یعلمون۔ بہرحال اہل حق کے نزدیک حضور کی روح مبارک محفل میلاد میں آنا کسی بھی دلیل صحیح و غیر صحیح سے ثابت نہیں لہٰذا قیام للقادم کے طور پر قیام کرنا بھی ثابت نہیں بلکہ بدعت و منہی عنہ ہے کما فی حدیث انس رض قال لم یکن شخص احب الی الصحابۃ من النبی ع وکانوا اذا راوہ لم یقوموا لما یعلمون من کراہتہ لذلک، رواہ الترمذی، وقال حدیث حسن صحیح عن ابی مامۃ قال خرج النبی ع متکئا علی عصا فقمنا لہ فقال النبی ع لا تقوموا کما تقوم الاعاجم یعظم بعضہم بعضا۔ رواہ ابوداؤد۔ عن سعید بن ابی الحسن اخو الحسن البصری تابعی ثقہ قال جاءنا ابوبکرۃ رض فی شہادۃ فقام لہ رجل من مجلسہ فابی ابوبکرۃ رض ان یجلس فیہ وقال ان النبی ع نہی عن ذا۔ رواہ ابوداؤد۔ الجواب اصل دلائل یہ ہے کہ مطلقاً ای بلا ذکر کیفیت سعد کہنے سے محدثین کے اصطلاح میں سعد بن عبادہ و سعد بن معاذ مراد ہوتا ہے۔ بہرحال سعد بن معاذ رض کو غزوہ احزاب ای غزوہ خندق میں رگ پر زخم آنے سے خون جاری تھا۔ حضور ان کو بلا بھیجے وقت

خون ذرا بند ہوا تھا۔ اس غزوۂ خندق کے پچیس ۲۵ دن بعد یہود کے قبیلہ بنو قریظ کو حضورؐ نے محاصرہ کیا اس زمانۂ محاصرہ میں حضورؐ جس جگہ نماز پڑھتے تھے اس جگہ کو مسجد کہا گیا، یا کوئی خاص مسجد تیار کیا تھا اسی کو روایت میں دُنا من المسجد کہا گیا۔ اور سعد بن معاذ رضؓ قبیلۂ اوس کے سردار تھا اور بنو قریظہ قبیلۂ اوس کے حلفا میں سے تھے اسی وجہ سے بنو قریظ نے یہ گمان کیا کہ سید اوس سعد بن معاذ اُن کی رعایت کرتے ہوئے اُن کے موافق کوئی حکم دیں گے اور بنو قریظ تنگ ہو کر یہ کہا کہ سعد بن معاذ الخ کے حق میں جو حکم دیں گے اس کو یہ لوگ اختیار کرینگے۔ اَب جبکہ سعد بن معاذ رضؓ حمار پر سوار ہو کر آئے تو اُترتے وقت حرکت کرنے سے پھر خون جاری ہو جانے کا قوی اندیشہ و خوف تھا اس لئے اُن کو حرکت دیئے بغیر اُترنے میں امداد و اعانت کیلئے حضورؐ نے فرمایا: قوموا الیٰ سیدکم فکان معنی قولہ قوموا الیٰ سیدکم ای قوموا الی اعانتہ ونزولہ من المرکب۔ اگر قیام للتعظیم مراد ہوتا تو حرف الیٰ کی جگہ میں حرف لام ای لسیدکم فرماتے ومما یؤیدہ تخصیص الانصار والتصریح علی السیادۃ المضافۃ وان الصحابۃ رضؓ ما کانوا یقومون للنبیؐ تعظیماً لہ مع انہ سید الخلق کلہم لانہ یکرہ ذلک کما فی حدیث انسؓ۔ تورپشتی وغیرہ نے کہا کہ حضورؐ اپنے آخر زمانہ تک جس قیام للتعظیم سے منع کیا یہاں اس مجموعی قیام کا حکم کیسے دے سکتا۔ یا چونکہ سعد بن معاذ رضؓ کو بنو قریظہ پر حکم دینے کیلئے حاکم ہونے کی حیثیت سے بلایا گیا تو اُن کے حکم تسلیم کرنے کیلئے اس مقام میں اُن کے اعلاء شان کے طور پر اُنکی تعظیم کے لئے قیام کا حکم دینا بھی بعید نہیں۔ لیکن قیام میلاد کو اُس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہو کر باطل ہے۔ ایسا ہی عکرمہ بن ابی جہل و عدی بن حاتم کیلئے قیام کی روایت ضعیف ہو کر قابل استدلال نہیں۔ اگر صحیح تسلیم کریں تو عکرمہ قریش کے سردار تھے اور عدی بن حاتم بنی طی کے سردار تھے انہوں کی تالیف قلوب کیلئے قیام کیا گیا نہ تعظیم کیلئے۔ بلکہ عدی بن حاتم کی مشہور روایت یہ ہے کہ ما دخلت علی النبیؐ الا وسع لی۔ تو جگہ میں وسعت کرنی مراد ہے نہ کہ قیام۔ ہاں بقول نووی رحؒ قادم من اہل الفضل کے لئے ثابت ہے لیکن محفل میلاد میں تو قادم ہی نہیں ہے وہاں کیوں قیام کرے۔ نووی رحؒ کے اس قول پر بھی ابن الحاج المالکی نے مدخل میں رد بلیغ کئے ہیں۔ کما فی المرقاۃ ج۵ ص۹۲ والاشعہ ج۴ ص۳ اہل دُنیا کیلئے ان .. کی دنیا کیلئے خاطر قیام کے متعلق وعید شدید وارد ہے اور مکروہ ہے بغایت کراہت۔ کما فی الاشعہ ص۳ بہرحال قیام کے معاملہ تخلف سے خالی نہیں حدیث ہے کہ انا واتقیاء امتی برآء من التکلف مظاہر

بَاب الجلوس والنوم والمشی

یہاں مذکورہ ترتیب کے ساتھ ان تین چیزوں کا ذکر اکثری عادت کے موافق ہے کیونکہ انسان طعام وغیرہ کیلئے اولاً بیٹھتا ہے پھر سو جاتا ہے پھر مسجد وغیرہ کیطرف اُٹھ کر چلنے لگتا ہے پھر جلوس و قعود مرادف ہو کر ایک معنی میں مستعمل ہے۔ بعض نے فرق کیا کہ قیام سے بیٹھنے کو قعود کہتے ہیں اور لیٹنے کے بعد یا سجدہ سے بیٹھنے کو جلوس کہتے ہیں۔ کذا فی القاموس۔ اور جوف سے رأس تک صعود بخار کیوجہ سے جو استرخاء اعصاب ہوتا ہے اس استرخاء اعصاب کی بنا پر قوت درّاکہ میں جو فترۃ وضعف لاحق ہوتا ہے اس کو نوم کہتے ہیں۔ کما فی الاشعہ ص۳۳۔

وعنہ لایستلقین احدکم ثم یضع احدی رجلیہ علی الاخریٰ۔ تم میں سے کوئی چت ہو کر نہ لیٹے پھر اپنا ایک پیر دوسرے پیر پر رکھے۔ جابر رضؓ کی ان دونوں حدیث میں ایک پیر دوسرے پیر پر رکھ کر استلقاء ای چت لیٹنے سے منع کیا گیا۔ لیکن ان دونوں حدیث کے متصل ماقبل حدیث عباد بن تمیم میں ہے کہ حضورؐ مسجد میں چت لیٹ کر ایک قدم کو دوسرے پر رکھا۔ اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ دفع تعب و طلب راحت کیلئے حضورؐ نے احیاناً کیا ہے مانحن فیہ حدیث عباد کے معاملہ کیا۔ یعنی چت لیٹ کر ایک قدم کو دوسرے قدم پر رکھا۔ یہ حضورؐ کی عادت مستمرہ نہ تھی۔ حدیث جابر رضؓ میں عادت بنا لینے پر نہی وارد ہے۔ یا جواب یہ کہ استلقاء بوضع احد قدمیہ علی الاخریٰ کا دو طریقہ ہے۔ ایک یہ کہ دونو قدم کو دراز کر کے ایک قدم کو دوسرے قدم پر رکھے۔ اس صورت میں کشف عورت کے خوف نہیں ہے جو حدیث عباد میں یہ طریقہ مراد ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ایک قدم کے زانو کو کھڑا کر کے رکھ کر دوسرے قدم کو اس زانو پر رکھے اس صورت

بحث الترتیب بین الجلوس والنوم والمشی مع ذکر حضورؐ

بحث وضع احد القدمین علی الاستلقاء بوضع احدی رجلیہ علی الاخریٰ

میں کشف ستر کا خوف زیادہ ہے۔ حدیث جابرؓ میں اس صوت سے منع کیا گیا۔ کیونکہ پائجامہ نہ پہننے کی صورت میں اور تہ بند یا کرتہ کے دامن دراز نہونیکی صورت میں کشف عورت کا خوف ہے اگر یہ خوف نہو تو بھی ممنوع نہیں۔ لہٰذا جواز وعدم جواز کا مدار کشف عورت نہ ہونا ہے۔ کما فی الاشعہ ج۳ ص۴۴ والمرقاۃ ص۸۸ ج۸۔

آئندہ حدیث ابو ہریرہؓ میں رجل خسف بہ الارض سے قارون مراد یا امت محمدیہ سے کوئی رجل قالہ النوویؒ

عن ابی ھریرۃ رض ان ھذہ ضجعۃ لا یحبھا اللہ، ضبع ہو کر لیٹنا چار قسم پر ہے یعنی چت ہو کر لیٹنا جو اہل عبرت کا لیٹنا ہے کہ اس طرح لیٹ کر آسمان ملکوت و ستاروں سے عبرت حاصل کر سکے اور اللہ کی حکمت و قدرت پر دلیل پکڑ سکے۔ اور داہنی کروٹ پر لیٹنا یا اہل عبادت کا لیٹنا ہے تاکہ اس ہیئت پر لیٹ کر قیام اللیل کیلئے مستعد ہو کر نماز وغیرہ ادا کر سکے۔ اور بائیں کروٹ پر لیٹنا اور یہ اہل استراحت کا لیٹنا ہے کہ جس سے ہضم طعام و راحت طبیعت میں استعانت حاصل کرتے ہیں۔ اور اوندھا ہو کر لیٹنا یا اہل غفلت کا لیٹنا ہے کہ سینہ اور چہرہ جو اشرف اعضاء ہیں اسکو اوندھا کر کے سجدہ و طاعت کے بغیر ذلت کے خاک میں ڈالنا ہے۔ نیز یہ لواطت کیلئے تمکین دینے کیلئے لیٹنا ہے۔ اسلئے مذموم ہے۔ کما فی الاشعہ ج۳ ص۴۴ والمرقاۃ ج۸ ص۹۰

بَابُ العطاس والتثاؤب

العُطَاس بضم العین عُطاسًا وعطسًا مصدر ہے بمعنی چھینکنا۔ اور تثاؤب جمائی لینا جو طبعی نقل کے بعد ضعف لاحق ہوتے ہوئے منہ کھول کر ہوتا ہے اس لئے جہاں ممکن منہ بند رکھنے کا حکم ہے اور الف کے بعد ہمزہ ہونا ہی صحیح ہے واؤ غلط ہے۔ کذا فی المغرب گرچہ بعض نے الف کے بعد واؤ بتایا۔ لیکن کرمانی نے کہا کہ بعد الالف ہمزہ است بر قول صحیح۔ کما فی الاشعہ ج۳ ص۴۱ مرقاۃ ج۸ ص۹۲

عن ابی ھریرۃ رض کان حقا علی کل مسلم سمعہ ان یقول لہ یرحمک اللہ، چونکہ عطاس اور چھینکنا خفۃ الدماغ وصفائی قوت دراکیہ کا سبب ہوتا ہے اور طاعات میں نشاط کا حاصل ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ محبت کرتا ہے پھر چونکہ عطاس کیذریعہ اس دماغ سے اذی دفع ہوتا ہے جو قوت فکر ہے اور اعصاب جو معدن الحس ہے انمیں تازگی پیدا ہوتی ہے جو مستقل نعمت عظیمہ ہے اس لئے حمد کرنیکا ذکر ہے۔ کما قالہ الحلیمی۔ اور چونکہ تثاؤب اس امتلاء بطن و ثقل نفس سے ناشی ہوتا ہے کہ جو نشاط فی الطاعات سے مانع ہے اس لئے شیطان تثاؤب سے خوش ہوتا ہے اسلئے اسکو من الشیطان کہا گیا اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ عطاس کو محبت کرنا و تثاؤب کو مکروہ جاننا باعتبار ثمرہ و نتیجہ کے ہے کہ عطاس کا نتیجہ نشاط فی الطاعۃ ہے اور تثاؤب کے نتیجہ کسل فی الطاعات ہے۔ کما فی المرقاۃ ج۸ ص۹۵ والاشعہ ج۳ ص۴۱۔

طیبی نے کہا کہ عاطس کیلئے الحمد للہ کہنا کافی ہے اگر رب العالمین کو زائد کرے تو بہتر ہے اور اگر الحمد للہ علی کل حال کہے تو بہت بہتر اور یرحمک اللہ کہہ کر جواب دینا دو شرط پر موقوف ہے۔ یعنی عاطس کا الحمد للہ کہنا۔ اور جواب دینے والا اسکو سننا۔ اب اختلاف یہ ہے کہ اکابر علماء کی ایک جماعت کا قول ہے کہ جواب عاطس ہر یک پر فرض عین ہے۔ ایک آدمی کے جواب دینا دوسروں کیلئے کافی نہیں ہے کما یدل علیہ ظاہر الاحادیث الصحیحۃ حیث قال النبی ﷺ کان حقا علی کل مسلم سمعہ۔ یہاں کل مسلم پر فرض بتایا گیا۔ اور شافعی کے نزدیک جواب دینا سنت علی الکفایہ ہے۔ یعنی جس کسی ایک نے جواب دیا تو سب کیطرف سے جواب دینے کی سنت ادا ہو جاویگی۔ لیکن شافعی کے نزدیک ہر ایک جواب دینا مستحب ہے۔ شافعی احادیث کو استحباب پر حمل کرتے ہیں۔ مالکؒ کے مذہب میں وجوب و سنیت کے متعلق اختلاف ہے اور حنفیہ کے صحیح قول کیمطابق جواب دینا واجب علی الکفایہ ہے اگر حاضرین میں سے کوئی جواب دیوے تو سب کیطرف سے ادا ہو جاویگا ایسا ہی سلام کے جواب دینا بھی و دیگر فروض کفایہ کصلوٰۃ الجنازۃ وغیرہا کہ سننے اور جاننے کی حالت میں واجب ہے، ورنہ واجب ہی نہیں۔ ایسا ہی ایک آدمی کی ادا کرنے سے سب کیطرف سے ادا ہو جاویگی۔ تثاؤب چونکہ شیطانی عمل ہے اسلئے کہا گیا کہ ما تثاءب نبی قط۔ کما فی المرقاۃ ج۸ ص۹۵ والاشعہ ج۳ ص۴۱۔

عند الاقسام الاربعۃ للضجعۃ ۱۲ منہ عند تخصیص العطاس والتثاؤب وتعمیمہما ۱۲ منہ عند الاختلاف فی جواب العاطس وحکم الکافرین بالجواب ۱۲

بَابُ الاَسَامی

الاَسَامی بتشدید الیا و تخفیفہا۔ اسم کے جمع اَسامی و اَسَام و اَسَامٌ۔ اس باب میں ناموں کے احکام کا بیان ہے کہ کیا نام رکھنا چاہئے اور کیا نہ رکھنا چاہئے اور کس نام سے بلانا چاہئے اور کس نام سے نہ بلانا چاہئے اور کونسا نام نیک ہے اور کونسا بد۔ علماء عربیہ کا قول ہے کہ عَلَمٌ بفتح العین واللام مدح یا ذم کے متضمن ہوگا یا نہیں اگر متضمن بالمدح او الذم ہو تو وہ لقب ہے اور اگر متضمن نہ ہو تو لفظ اَب یا ابن سے شروع کیا جاویگا یا نہیں۔ اگر اَب یا ابن سے شروع کیا جاوے تو کنیت ہے ورنہ اسم۔ تو حضورؐ کا نام تو محمدؐ ہے اور لقب رسول اللہ ہے اور کنیت ابوالقاسم ہے۔ بقول بعض حضورؐ کی اکبر اولاد جو قاسم ہے اس اعتبار سے ابوالقاسم کنیت رکھا گیا۔ کما فی المرقاۃ ج ۹ ص ۱۰۴ والاشعۃ ج ۴ ص ۴۷۶

عن انس رض سموا باسمی ولا تکتنوا بکنیتی، یعنی میرا نام جو محمد ہے اس نام پر نام رکھو اور میری کنیت جو ابوالقاسم ہے اس کنیت پر کسی کی کنیت مت رکھو۔ وجہ یہ کہ حضورؐ کا نام جو محمد ہے محمد نام سے کسی کو بلانا اور بلانا شرعاً و عقلاً جائز نہیں۔ لہٰذا یا محمد کہہ کر کسی کو بلانے سے حضورؐ کو بلانے کے ساتھ اشتباہ نہ ہوگا۔ اس لئے محمد کر کے نام رکھنا جائز ہے۔ اب حضورؐ کے نام لے کر بلانا جو شرعاً ممنوع ہے اس کی دلیل قولہ تعالیٰ لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضاً۔ اور عقلاً ممنوع ہونا اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو تعلیم دیتے ہوئے قرآن میں حضورؐ کا نام لے کر خطاب نہیں کیا یعنی یا محمد کا لفظ نہیں لایا بلکہ یا ایہا الرسول۔ یا ایہا النبی کر کے خطاب کیا کقولہ تعالیٰ یا ایہا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک۔ اور یا ایہا النبی لم تحرم ما احل اللہ لک۔ الآیہ۔ یا محمد کر کے خطاب تو نہیں کیا جو بلانے کے طرز ہے ہاں حضورؐ کے علو شان بیان کرتے ہوئے تعیین و تمیز کیلئے نام لیا گیا کقولہ تعالیٰ محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار الآیۃ۔ بخلاف دوسرے انبیاء کے کہ ان کے نام لے کر اللہ نے ندا دیا کقولہ تعالیٰ یا آدم اسکن انت وزوجک الجنۃ۔ و نادیناہ ان یا ابراہیم۔ یا موسیٰ انی اصطفیتک برسالاتی الآیہ۔ اور یا عیسیٰ انی متوفیک ورافعک الی الآیہ۔ جب اللہ نے ادب سکھلاتے ہوئے یا محمد کہہ کر ندا نہیں دیا تو ہمارے لئے یا محمد کہہ کر حضورؐ کو بلانا جائز نہ ہوگا لہٰذا یا محمد کہہ کر کسی کو بلانے سے حضورؐ کو بلانے کے شبہ نہ ہوگا۔ اسلئے کسی کے نام محمد رکھنا جائز ہے۔ اور ابوالقاسم جو حضورؐ کی کنیت ہے اس سے کسی کی کنیت نہ رکھنے کی وجہ کیطرف حضورؐ نے اشارہ کیا انما جعلت قاسما اقسم بینکم یعنی منجانب اللہ بذریعہ وحی جس علم و عمل کے القاء ہوتا ہے اور مطیعین کے درجات و ثواب عاصین کے عقاب و درکات کے متعلق جو احکام نازل ہوتا ہے ایسا ہی غنائم وغیرہ کو تقسیم کر دیتا ہوں۔ حاصل یہ کہ حضورؐ کے ولد کبیر کا نام جو قاسم تھا قرائن کے لحاظ سے حضورؐ کو ابوالقاسم نہیں کہا جاتا ہے بلکہ امور دینیہ و دنیویہ میں جو قسمت ازلیہ ہے اسکے اعتبار سے حضورؐ کے اندر جو قاسمیت کے معنی و صفت ہے اس وصف کے لحاظ کر کے بھی حضورؐ کو ابوالقاسم کہا جاتا ہے۔ فمعنی ابوالقاسم صاحب ہذا الوصف۔ اور چونکہ وحی کے ساتھ تقسیم کرنے کی یہ صفت حضورؐ کیلئے خاص ہے لہٰذا ابوالقاسم کی کنیت بھی حضورؐ کیلئے خاص ہوگی۔ دوسرے کسی کے لئے یہ کنیت رکھنا جائز نہ ہوگا۔ کما فی المرقاۃ ج ۹ ص ۱۰۴ والاشعۃ ج ۴ ص ۴۷۶۔

یہاں متعدد اقوال ہیں شافعی کے قول یہ ہے کہ کسی کا نام محمد رکھنا تو جائز ہے لیکن ابوالقاسم کر کے بلانا جائز نہیں خواہ اس کے نام محمد ہو یا ان کے غیر، اس قول کے دلیل حدیث جابر رض وغیرہ ہے۔ محیط سے نقل کیا گیا کہ امام محمد کے قول یہ ہے کہ حضورؐ کی کنیت اور نام کو کرنا جائز نہیں تو کسی کو ابوالقاسم محمد کر کے بلانا جائز نہیں۔ اگر صرف ابوالقاسم کہیں تو کوئی حرج نہیں ہے حدیث مذکور کے معنی ان کے نزدیک یہ ہے کہ نام اور کنیت کو جمع نہ کریں امام مالک کیطرف منسوب ہے اور بقول قاضی عیاض جمہور سلف و فقہاء الامصار کا بھی یہی قول ہے کہ حضورؐ کے نام و کنیت کو جمع کرنا بھی جائز ہے۔ حضورؐ کے زمانہ میں ابتداءً اشتباہ کی وجہ سے منع کیا گیا تھا جیسا کہ حدیث انس رض سے اشتباہ کے معاملہ ظاہر ہے

اب حضورؐ کے زمانہ کے بعد اشتباہ کا خوف نہیں ہے لہٰذا جمع کرنا جائز ہوگا کما روی عن علیؓ انہ قال یا رسول اللہ ان ولد لی بعدک ولدٌ اسمیہ محمدا واکنیہ بکنیتک قال نعم۔ محمد بن الحنفیہ جو حضورؐ کے بعد پیدا ہوا اُن کا نام محمد ہے اور کنیت ابو القاسم ہے تو حدیث انسؓ و جابرؓ منسوخ ہے۔ لیکن دعوائے نسخ پر اشکال یہ کہ ترمذی میں ہے کہ قال علیؓ وکانت رخصۃ لی یعنی جمع کرنے کی یہ اجازت میرے لئے خاص ہے دوسرے کسی کیلئے جائز نہیں لہٰذا ان اقوال میں سے قول صحیح یہ ہے کہ حضورؐ کا نام جو محمد ہے اس نام سے کسی کے نام رکھنا تو جائز بلا کراہت ہے، لیکن حضورؐ کی کنیت سے کسی کی کنیت رکھنی اگرچہ حضورؐ کے بعد ہو ممنوع ہے اور حضورؐ کے زمانہ میں تو حکم منع قوی تھا ایسا ہی حضورؐ کے نام اور کنیت کو جمع کرنا بطریق اولیٰ ممنوع ہوگا کما فی الاشعۃ ص۴۳ ج۴ والمرقاۃ ص۱۰۵ ج۹

بَابُ البَیَان والشعر

بیان کے اصلی معنی کشف وظہور اور وضوح کے ہے وفی النہایۃ البیان اظہار المقصود بابلغ لفظ۔ شراح میں ہے کہ فصاحت کیساتھ کشادہ وکھلی ہوئی بات کہنے کو بیان کہتے ہیں یقال فلانٌ ابینُ من فلانٍ ای افصح واوضح کلاما۔ اور تبیین پیدا شدن وپیدا کردن۔ قال البیضاوی البیان ہو الکشف واظہار ما فی الضمیر۔ اور بقول بعض بیان منطق فصیح ومنظر از آنچہ در ضمیر است۔ یہ سب متقارب فی المعنی ہیں اور شعر لغت میں زیرکی اور دانائی اور علم ودقیق کو کہتے ہیں منہ قولہم لیت شعری ای لیت علمی۔ اور عرف میں اس موزون ومقفی کلام کو شعر کہتے ہیں جسمیں قائل نے موزونیت کا قصد کیا ہو لہٰذا قرآن وحدیث میں جو موزون کلام واقع ہوا ہے اسکو شعر نہیں کہتے اسلئے کہ موزونیت کا قصد نہیں ہے کقولہ تعالیٰ ثم انتم ہٰؤلاء تقتلون۔ وکقولہ الخیر بیدک والشر لیس الیک۔ کما فی المرقاۃ ج۱۲ ص۱۲ والاشعۃ ج۴ ص۵۵

عن ابن عمرؓ ان من البیان لسحرا۔ رجلان من المشرق سے وفد بنو تمیم کے حصین بن بدر جن کا لقب زبرقان ہے اور عمرو بن اہتم ہے اولاً زبرقان نے اپنے فضائل فصاحت وبلاغت کیساتھ بیان کیا پھر عمرو بن اہتم نے زبرقان کے رذائل افصح وابلغ صورت سے بیان کیا پھر زبرقان نے کہا کہ یہ عمرو بن اہتم حسد کی بنا پر میرے خلاف بیان دیتا ہے۔ تب حضورؐ نے فرمایا کہ ان من البیان لسحرا۔ یعنی بعضے بیان حکم سحر دارد در تغیر حال وصرف قلوب مائل گردانیدن باطل۔ چنانچہ سحر لغت میں بمعنی صرف وتغیر کے آتا ہے جیسا کہ سحر کے ذریعہ ایک آدمی کو ایک حال سے دوسرے حال کیطرف متغیر کر دیتا ہے ایسا ہی بیان وتصنع فی الکلام وتکلف فی تحسین الکلام وتلون کلام جن سے باطل کیطرف یا برعکس طور پر انسان کے دل کو پھیر دیتا وتغیر کر دیتا ہے۔ بقول بعض حضورؐ کے اس قول سے بیان کی مذمت کرنا مراد ہے ظاہر سیاق قصہ چنانچہ نقل کردہ شد دران ست کہ ایں کلام آنحضرتؐ ذم مر بیان را م اور بعض کہتے ہیں کہ ان من البیان لسحرا سے حضورؐ کی غرض بیان کی تعریف کرنا ہے دراصل مطلقاً مذمت بھی نہیں اور مطلقاً مدح بھی نہیں۔ بلکہ بیان اگر حق کے متعلق ہوئے تو سحر کیطرح قلوب الناس کو مائل کرنیوالا بیان محمود ہے۔ اور اگر باطل کے متعلق ہوئے تو مذموم کما فی روایۃ الشعر کلام حسنہ حسن وقبیحہ قبیح۔ کما فی الاشعۃ ص۵۴ ج۴ والمرقاۃ ج۱۲ ص۱۲۔ آئندہ حدیث ابن مسعودؓ میں جو ہلک المتنطعون وارد ہے یہ بھی لاطائل وباطل کلام کے متعلق وارد ہے یعنی باطل ولاطائل کلام میں تعمق وغلو وتکلف وتصنع کرنیوالے ہلاک ہوگئیں یا ہلاک ہوویں۔ کما فی الاشعۃ ص۶۱ ج۴۔ آئندہ حدیث عمرو بن الشرید میں جو امیہ بن الصلت کے شعر کے متعلق حضورؐ نے جو بار بار فرمایا کہ ھیہ۔ اس کی اصل ایہ ہے۔ ہمزہ کو ہا سے بدل دیا۔ مراد یہ کہ اور بھی پڑھو۔ ازیں جا معلوم شد کہ شنیدن شعر کہ متضمن علم وحکمت باشد سنت است اگرچہ قائل آن کافر یا فاسق باشد کما قال النبیؐ ان من شعرہ وکفر قلبہ وفی روایۃ ان من لسانہ وکفر قلبہ

عن جندبؓ ھل انت الا اصبع دمیت وفی سبیل اللہ ما لقیت۔ ۳ھ کے غزوۂ احد میں حضورؐ کی انگلی زخم ہونے پر تسلی دیتے ہوئے بطریق استعارہ انگلی کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ نہیں ہے تو مگر ایک انگلی کہ خون آلودہ ہوا تو جو کچھ تم کو پیش آیا یہ فی سبیل اللہ ہے یعنی یہ ضائع اور بیکار نہیں ہے۔ اسکی جزا تم کو ملے گی۔ یہاں اُمت کو تلقین کرنا ہے کہ اگر فی سبیل اللہ زخم وغیرہ پہونچے تو بامید جزا صبر کریں۔ یہاں اشکال یہ کہ شعر کہنا تو حضورؐ کے شان عالی کے خلاف ہے

اور غیر مناسب لقولہ تعالیٰ وما علمناہ الشعر وما ینبغی لہ۔ جواب یہ کہ سابقاً گذرا کلام موزون ومقفیٰ اگر بقصد موزونیت ہو تو شعر ہے۔ یہاں بغیر قصد موزونیت حضورؐ سے اتفاقاً نکل گیا ہے لہٰذا یہ شعر نہیں۔ یا بطور رجز جو کہا جاتا ہے بقول خلیل ابن احمد وہ شعر نہیں ہوتا جیسا کہ یہ قول ہے انا النبی لاکذب ۔ انا ابن عبد المطلب۔ شعر میں داخل نہیں ہے بل انت الا اصبع دمیت بھی شعر میں شامل نہیں۔ یا اس آیت میں مشرکین کے اس قول کی تردید مراد ہے کہ وہ لوگ کہتے تھے بل افتراہ بل ہو شاعر۔ یعنی حضورؐ کو شاعر کہنے کی تردید ہے اور جو ایک بیت کہے اسکو شاعر نہیں کہا جاتا ہے بلکہ شاعر وہ ہے جو اس فن کو اختیار کرے اور پیشہ بنالیوے۔ چنانچہ طیبیؒ نے کہا کہ جو شاذ و نادر طور پر اتفاقاً کوئی شعر کہے اسکو شاعر نہیں کہتے۔ آیت میں بھی شاعر کہنے کی تردید ہے اور بعض نے کہا کہ یہ دراصل عبداللہ بن رواحہ کا شعر ہے جسکو حضورؐ نے بطور تمثیل نقل کیا جیسا کہ حضورؐ لبید وغیرہ کے شعر بھی نقل کرتے تھے از خود اپنی طرف سے شعر کہنا نہیں ہے۔ کما فی الاشعۃ ج ۴ ص ۶۱ والمرقاۃ ج ۹ ص ۱۲۴

عن صفی بن عبد اللہ وان من العلم جہلاً۔ بعض علم جہل ہے تو ہر علم مذموم ہونے یا غیر مقصودی چیز علم مقصودی چیز سے جہل ہوتا ہے اسوجہ سے فرمایا ان من العلم جہلاً۔ طیبیؒ نے نہایہ سے اس حدیث کے دو معنی نقل کئے ہیں۔ یعنی ایسے علم نجوم وغیرہ سیکھنے جس کیطرف وہ محتاج نہیں ہے اور قرآن وسنت کے جن علوم کیطرف محتاج ہے اسکو چھوڑ دیوے۔ اور اس سے جاہل رہے۔ اس توجیہ کی حاصل یہ ہے کہ بعض علم محتاج الیہ وضروری سے جہل کو مستلزم ہے۔ یا بقول ازہری مراد یہ کہ جو اپنے علم کے مطابق عمل نہ کرے اس کا علم، علم نہیں ہے بلکہ جہل ہے۔ یا مراد یہ کہ جو شخص علم کے دعوی کرتا ہے لیکن حقیقت ونفس الامر میں وہ جاہل ہے اس کے علم بھی علم نہیں ہے بلکہ جہل ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفت وعلم میں غلو کرنا بظاہر علم تو ہے لیکن حقیقت میں جہل ہے وتوقع علم دریں باب از محالات ست۔ اور کبھی معرفت ذات وصفات سے اپنے کو کامل طور پر عاجز و جاہل سمجھنے کو علم کہا جاتا ہے۔ کقول ابی حنیفہؒ عرفت ربی حق المعرفۃ لان العجز عن درک الادراک ادراک۔ کما فی الاشعۃ ص ۶۳ والمرقاۃ ج ۱ ص ۱۳۱۔ ہمارے اس جاہلیت اخری کے زمانہ کے اسکول کالج، یونیورسٹی میں جو کچھ پڑھایا جاتا ہے جسکے مبلغ علم حیوٰۃ دنیویہ ہے اور بس۔ اس نام نہاد علم حقیقۃً علم نہیں بلکہ جہل مرکب ہے۔ استاذنا الکاندھلویؒ نے کیا خوب فرمایا ؎

علم کالج میں نہیں علم اسکول ۔ جہل مطلق نزد اللہ ورسول۔ کالج واسکول واں بلج اجاج ۔ باعث تخریب ایمان ومزاج۔

عارف شیرازی کے قول ہے کہ علمیکہ راہ حق نہ نماید، جہالت ست۔ بعض علم کو جو جہل فرمایا اسکے مصداق بھی متعین ہو گیا کہ وہ وہ علم ہے کہ جو راہ حق نہ دکھلاتا ہو۔ عارفین ہی کے کلام سے قرآن وحدیث کا اصل مفہوم معلوم ہوتا ہے۔ جزاہم اللہ۔

باب حفظ اللسان من الغیبۃ والشتم

یعنی جو کچھ کو نہ کہنا چاہیے اس سے زبان کو حفاظت کرنا خاص کر غیبت اور دشنام سے حفظ اللسان اضافۃ المصدر الی مفعولہ ہے۔ اس کے بعد غیبت وشتم کو لانا تخصیص بعد التعمیم کے قبیل سے ہے اور غیبت بکسر الغین کسی کے غائبانہ میں اس کے وہ عیب بیان کرنا جو حقیقۃً اس کے اندر ہے وہ غیبت محرمہ ہے بشرطیکہ عیب بیان کرنے سے تذلیل کی نیت ہو اور اگر کسی کے غائبانہ میں اسکے عیب بیان کرنے سے تذلیل کی نیت نہ ہو بلکہ دین کی حفاظت کی نیت ہو تو یہ غیبت محرمہ نہیں بلکہ ذب عن الشریعۃ المطہرہ ہے جسکے متعلق مسلم شریف کے مقدمہ میں ایک باب بھی منعقد کیا گیا ہے جیسا کہ محدثین کرام الجرح والتعدیل نے کسی راوی کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ دجال یا کذاب ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہ غیبت نہیں ہے بلکہ حدیث صحیح کو ضعیف سے اور اصلی حدیث کو جعلی موضوع حدیث سے امتیاز کرکے حفظ دین کی غرض سے ہے واشتم ہو السب واللعن، یہ حاضر وغائب اور زندہ ومردہ سب کو شامل ہے۔ کما فی المرقاۃ ج ۹ ص ۱۲۵۔

شتم کے اندر مشتوم کے اعتبار سے تعمیم ہوئی اور غیبت میں غائبانہ جس عیب کو ذکر کیا جاوے اس عیب کے اعتبار سے تعمیم ہے کہ وہ عیب بدن کے متعلق ہو یا عقل یا دین یا دنیا کے متعلق ہو اور یا اخلاق یا مال یا ولد یا والد یا زوجہ و

خادم کے متعلق ہو یا رفتار و گفتار و ہیئت نشست و برخاست و حرکات و سکنات یا ترشروئی و تندخوئی و سخت گوئی و خاموشی وغیرہ کے متعلق ہو اور عیب کا ذکر لفظ سے ہو یا اشارہ و کنایہ اور چشم و ابرو اور سر و ہاتھ کے ذریعہ ہو۔ اگر یہ سب غائب میں ہو تو غیبت محرمہ ہے اور اگر عیب کا ذکر روبرو آمنا سامنا ہو وہ ایذا و بیحیائی اور وقاحت ہے۔ یہ بھی انتہائی مذموم ہے اگر مغتاب کو غیبت کی خبر پہنچی تو غیبت کا کفارہ معافی مانگنا ہے۔ یہ معافی مانگنا بھی اجمالاً کافی ہے کہ ترا علیتے کردہ ام معاف کن۔ تفصیل کی ضرورت نہیں۔ اگر خبر نہ پہونچی ہو یا بعد مسافت ہے تو ندامت و استغفار کافی ہے۔ انتہی ملخصاً

عن ابی ھریرۃ رض لا ینبغی لصدیق ان یکون لعانا۔ ای لا یجوز لصدیق وھو المبالغ فی الصدق صدیق مبالغہ کے صیغہ ہے بمعنی کثیر الصدق و المبالغ فی الصدق۔ شیخ التفسیر والحدیث علامہ کاندھلویؒ نے فرمایا کہ صدیق وہ ہے کہ جسکے رگ و ریشہ میں صدق سرایت کر گیا ہو بلکہ خلط ابط بطیا اتحاد یا ہوا ہو۔ قیل المراد بالصدیق ھنا ھو المؤمن لقولہ تعالیٰ والذین آمنوا باللہ و رسولہ اولئک ھم الصدیقون۔ وفی روایۃ لا ینبغی لمؤمن ان یکون۔ اور صوفیائے کرام کے اصطلاح میں مقام صدیقیت مقام نبوت کے متصل نیچے کا مقام ہے درمیان میں کوئی واسطہ نہیں ہے کما فی قولہ تعالیٰ اولئک الذین انعم اللہ علیہم من النبیین والصدیقین والشہداء والصالحین وحسن اولئک رفیقا درس بیضاوی میں اس آیت کی تفسیر کے ماتحت استاذنا المحبوب المحترم علامہ کاندھلویؒ نے فرمایا کہ مجدد الف ثانی نے کہا کہ کشفی طور پر اُن کو معلوم ہوا کہ مقام صدیقیت کے سر مقام نبوت کے قدم کیساتھ متصل ہے درمیان میں کوئی واسطہ نہیں ہے۔ لیکن مقام شہداء مقام صدیقین سے متصل نہیں بہت نیچے ہے ایسا ہی مقام صالحین مقام شہداء سے بہت نیچے ہے واللہ اعلم اور صدیق حضرت ابوبکر صدیق کے لقب اول ہے اس کے بعد خلفائے راشدین کا لقب ہے۔ اور چونکہ مقام صدیقیت مقام نبوت سے متصل ہے اور انبیائے کرام رحمۃ للعلمین کرکے دوروالوں کو بارگاہ ایزدی سے قریب کرنیکے لئے بھیجے گئے ہیں لہٰذا اس مقام نبوت کے متصل مقام صدیقیت کے صدیق کیلئے مناسب نہیں ہے کہ کسیکو لعنت کرکے مقام قرب و رحمت سے دور ڈالدیں۔ ہاں جس کافر کے کفر پر مرنیکے متعلق مخبر صادق نے خبر دی ہو اسپر تو لعنت کرنی جائز ہے لیکن کسی کافر مخصوص جسکے آخر وقت میں ایمان لانے کا احتمال ہے اُس پر لعنت جائز نہیں۔ ہاں اجمالاً یہ کہہ سکتا ہے کہ لعنۃ اللہ علی الکافرین۔ واضح ہو کہ لعنت دو قسم پر ہے یعنی طرد و تبعید از رحمت الٰہی و ناامیدی مطلق از فضل نامتناہی یہ قسم کافروں کیلئے مخصوص ہے۔ دوسرا قرب و رضائے حق تعالیٰ کے مقام سے دور ہونا کہ جو ترک اولیٰ پر مرتب ہوتا ہے۔ اس قسم ثانی کی لعنت بعض صحابہ سے بھی منقول ہے نہ قسم اول۔ کما فی الاشعۃ ج ۴ ص ۷۱ والمرقاۃ ج ۹ ص ۱۳۸۔ وقال ابن الملکؒ قولہ لعانا وفی صیغۃ المبالغۃ ایذان بان ھذا الذم لا یکون لمن صدر منہ اللعن مرۃ او مرتین۔ کما فی المرقاۃ ج ۹ ص ۱۳۸ شیخ خالد النقشبندیؒ کے قول ہے کہ مقام نبوت کے قطب المدار حضرت نبوت کے سلسلہ چلتا ہے وہ محمدؐ ہیں و قطب المدار لمقام الصدیقیت ہو ابوبکر الصدیق رض و قطب المدار لمقام الشہادۃ ہو عمر رض و قطب المدار لمقام الولایۃ والصلاح ہو علی رض۔ اور عثمان رض ولایت شہادت کے دونوں مرتبہ پر فائز ہیں اسلئے انکو الگ شمار نہیں کیا گیا۔ دونوں مرتبہ پر فائز ہونیکی وجہ سے بھی ذوالنورین کہا جاتا ہے۔ کما استفدتہ من الاستاذ الکاندھلویؒ۔ فافہم

عن ابن عباس رض فاقضیاہ یوما آخر۔ یعنی روزہ کیحالت میں رہو افطار مت کرو اور احتیاطاً دوسرے دن قضا کرو۔ احیاء العلوم میں ہے، کہ سفیان ثوری کے نزدیک غیبت مفسد صوم ہے عملاً بظاہر حدیث ابن عباس رض حیث قال واقضیاہ یوما آخر۔ لیکن جمہور ائمہ کہتے ہیں کہ غیبت مفسد صوم و وضو نہیں ہے کیونکہ غیبت کرنیکی صورت میں مفسد صوم جو اکل و شرب و جماع ہے اس میں سے ایک بھی نہیں پایا گیا۔ ایسا ہی خروج الدم ناقض وضو ہے وہ بھی نہیں پایا گیا۔ لہٰذا اصول شرع کے مطابق غیبت مفسد صوم و ناقض وضو نہیں ہے۔ **الجواب**، اس حدیث میں جو قضا کا حکم دیا گیا یہ بطور احتیاط بر سبیل تغلیظ و تشدید کے ہے اس قسم کی تغلیظی و تشدیدی معاملہ اصطلاح احادیث میں بہت ہے۔ کقولہ من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر۔ ولا صلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد وغیر ذلک من الاحادیث۔ شیخ دہلویؒ نے کہا کہ اگر غیبت سے حقیقۃً روزہ فاسد ہو جاتا

تو وا امضیا صوما، یعنی روزہ را تمام کنید و افطار نہ کنید، کیوں فرمایا۔ یا قضاء دینے کا حکم ان دونوں کیلئے خصوصی طور پر حکم دیا گیا۔ یہ احکام عامہ کے قبیل سے نہیں ہے چنانچہ ان دونوں نے اس خاص وجہ کے متعلق سوال بھی کیا تھا کیونکہ ان دونوں کو بھی کھٹکا ہوا کہ اصول شرع کیمطابق مفسد تو نہیں پایا گیا تاہم حضورؐ نے قضا کا حکم کیوں دیا۔ تب حضورؐ نے ان دونوں کیلئے خصوصی حکم کے خاص وجہ بیان کیا۔ کما فی الاشعۃ ص۹۰ ج۲ والمرقاۃ ص۱۶۶ ج۴

بَابُ الوَعْد

مُراح میں ہے کہ لفظ وَعْد وعِدَۃ ومَوْعِد کے معنی نوید دادن، اگر خیر و شر ند کور ہو تو لفظ وَعْد خیر و شر میں استعمال ہوتا ہے اگر مذکور نہ ہو تو وَعْد خیر میں مستعمل ہے اور وعید وایعاد شر میں۔ کما فی الاشعۃ ص۹۱ ج۴ والمرقاۃ ص۱۶۵ ج۴

عن زید بن ارقم رض فلا اثم علیہ، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ایفاء عہد کی نیت سے اگر وعدہ کیا ہو لیکن ایفاء کا موقع نہیں ہوا تو گنہگار نہ ہوگا۔ طیبی نے کہا کہ اس پر اتفاق ہے کہ غیر منہی عنہ کے متعلق اگر کوئی وعدہ ہو تو اس کو پورا کرنا چاہئے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وعدہ کرتے وقت دل میں عدم ایفاء کی نیت رکھنا علامات نفاق میں سے ہے کما فی روایۃ اِذَا وَعَدَ اَخْلَفَ۔ لیکن وفائے وعدہ کے وجوب و استحباب کے متعلق اختلاف ہے۔ عمر بن عبدالعزیز وغیرہ کے نزدیک ایفاء عہد واجب ہے تاکہ علامت نفاق سے بچ جاوے۔ اور امام اعظم وشافعی بلکہ جمہور کے نزدیک ایفاء عہد مستحب ہے وعدم وفا مکروہ بشدۃ کراہت۔ لہٰذا عدم ایفاء پر وعید شدت کراہت پر محمول ہے اور علامت نفاق تو اس صورت میں ہے جب عند الوعد عدم ایفاء کی نیت ہو۔ وہ تو محل بحث سے خارج ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۹۳ ج۴ والمرقاۃ ص۱۷۰ ج۴

بَابُ المزاح

مِزاح بکسر المیم مصدر ہے بمعنی خوش طبعی کرنا و بضم المیم اسم بمعنی خوش طبعی۔ وفی القاموس المزاح ھو الدُّعابۃ۔ والدُّعابۃ بضم الدال بمعنی اللعب۔ تو مزاح لہو ولعب و بے تکلفی کا معاملہ کرنا ہے۔ پھر مزاح غیر کیساتھ وہ خوش طبعی کرنا ہے جسمیں ایذاء و تکلیف و بنا ہو اگر ایذاء ہو تو وہ سخریہ ہے۔ یہاں روایات میں بظاہر تعارض ہے کما روی الترمذی عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال لا تُمَارِ اخاک ولا تمازحہ ترمذی نے اگرچہ اس حدیث کو غریب بتایا لیکن دوسری سند کی بنا پر کہا کہ اسنادہ جید۔ وفی روایۃ عبداللہ بن الحارث انہ قال ما رأیت احدًا اکثر مزاحًا من رسول اللہ۔ تو مزاح سے منع کرکے پھر حضورؐ کا اکثر مزاحا ہونے میں جو تعارض ہے اس کا جواب یہ کہ نوویؒ نے کہا کہ جس مزاح سے منع کیا وہ وہ ہے کہ جسمیں افراط و مداومت ہو کیونکہ افراط و مداومت والا مزاح ضحک و قسوۃ القلب کو پیدا کرتا ہے ذکر اللہ و فکر فی مہمات الدین سے روک ہے اور اکثر اوقات ایذاء وکینہ تک پہنچ جاتا ہے اور ہیبت و وقار کو ساقط کر دیتا ہے لیکن اگر ان امور سے سالم ہو تو مزاح مباح ہے۔ چنانچہ حضورؐ اپنے نفس پر پورا قابو رکھتے تھے حضورؐ کے مزاح ان امور سے سالم تھے تو منع کرنا غیر سالم ہونیکی صورت میں اور مزاح کرنا سالم ہونیکی صورت میں۔ فلا تعارض۔ دراصل بات یہ ہے کہ نبوت کی ہیبت وجلال عام طور پر استفادہ سے مانع ہوتی ہے اسلئے حضورؐ نے تطییب قلوب اور انسیت پیدا کرنیکے لئے ان امور سے سالم رہتے ہوئے حق طور پر مزاحی معاملہ اختیار کرتے تھے اسمیں بھی حکمت ہے کما روی الترمذی فی الشمائل عن ابی ہریرۃ رض قال قالوا یا رسول اللہ انک تداعبنا قال انی لا اقول الا حقا۔ بہرحال ہر کس و ناکس کو حضورؐ پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں اس لئے ہمارے لئے ترک مزاح اولی ہے کیونکہ حدود کی رعایت کرنا ہر ایک کیلئے مشکل ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۱۷۱ ج۴ والاشعۃ ص۹۴ ج۴۔

بَابُ المفاخرۃ والعصبیۃ

مراح میں ہے کہ فخر و فخور مصدر از نصر اترانا و ناز کرنا۔ تفاخر مفاخرۃ دو گروہ باہم ناز کرنا اور مفاخرت فخر میں برابری کرنا متفخر بمعنی متکبر افتخار و تفخر بڑھانا ایک کو دوسرے پر یہی مفاخرۃ اگر حق میں ہو اور حق کیلئے ہو اور مصلحت دینی و اظہار قوۃ براعدائے دین کیلئے ہو تو جائز ہے صحابہ و تابعین و سلف صالحین سے یہی مفاخرۃ دینیہ منقول ہے اور اگر مفاخرۃ بطریق تکبر و نفسانیت کے ہو تو مذموم اور مفاخرۃ کا اکثر استعمال ناحق، برطریق تکبر و نفسانیت فخر کرنے میں ہوتا ہے۔ اور عصبیت وہ رشتہ دار جو من جہۃ الاب ہو اور تعصب لغۃً تشدید و سخت کرنیکے معنی میں آتا ہے اور اقارب من جہۃ الاب کو اسلئے عصبہ کہتے ہیں کہ ان سے آدمی کو قوۃ و مضبوطی ہوتی ہے اور متعصب وہ ہے کہ جو حق و باطل کے لحاظ کئے بغیر اپنے قوم اور اپنے وطن بیجا طرفداری و حمایت کرے اور محبت میں حق طور پر حمایت کرنا ہوتا ہے اس لئے عصبیت حمیۃ الجاہلیت کے قبیل سے ہوتا ہے اور محبت کرنیوالے یکونون قوامین بالقسط شہداء للہ ولو علی انفسکم او الوالدین والاقربین۔ چنانچہ حب الوطن کو من الایمان بتایا گیا نہ عصبیت الوطن کو۔ فافہم۔ چونکہ مفاخرۃ اور عصبیت کے درمیان اکثری اعتبار سے تلازم ہے اس لئے دونوں کو ایک باب میں جمع کردیا۔ کما فی المرقاۃ ص۱۷۵ ج۹ والاشعۃ ص۹۸ ج۴

عن البراء بن عازب رض انا النبی لا کذب ؛ انا ابن عبد المطلب۔ یعنی میں نبی ہوں جسمیں کوئی جھوٹ نہیں، میں اس عبد المطلب کا بیٹا ہوں جو شجاعت و شہادت و سیادۃ و سیاست میں ممتاز و مشہور ہے۔ مؤلف ای صاحب المصابیح نے حضورؐ سے فخر بالآبا کرنیکو سمجھکر دوسرے محدثین رح بالتبع اس حدیث کو باب المفاخرۃ میں لائے ہیں تورپشتی رح نے کہا کہ حضورؐ کے قول کو فخر بالآبا پر حمل کرنا ٹھیک نہیں ہے۔ حضورؐ فخر و کبر سے منزہ و مبرا ہیں۔ کما فی روایۃ انہ قال انا سید ولد آدم ولا فخر۔ پھر عبد المطلب جو مشرک تھے ایک مشرک کیذریعہ حضورؐ کیسے فخر کرسکتے ہیں حالانکہ حضورؐ نے فخر بالآبا سے منع کئے ہیں لہٰذا محدثین اس حدیث کو باب المفاخرۃ میں جو لائے ہیں یہ ٹھیک نہیں ہے بلکہ حقیقی طور پر اپنی تعریف بالنبوۃ کرکے اہل کتاب اور کاہنوں کے اقوال متقدمہ پر تنبیہ کرنا مراد ہے چنانچہ اہل کتاب اور کاہن لوگ حضورؐ کی ولادت کے آگے سے یہ کہتے ہوئے آئے کہ عبد المطلب کے اولاد میں سے ایک نبی آئے گا واظہر اللہ علم ذلک علی الکہنۃ حتی شہد بہ کثیر منہم۔ اب حضورؐ نے اسپر تنبیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ میں اولاد عبد المطلب سے وہی پیغمبر ہوں جنکی خبر اہل کتاب و کاہن لوگ دیتے آئے تو یہ اپنی نبوت پر تنبیہ کرنی ہے نہ کہ فخر۔ لہٰذا باب المفاخرۃ میں لانا ٹھیک نہیں ہے **الجواب** صاحب المصابیح و دیگر محدثین جو اس حدیث کو باب المفاخرۃ میں لاتے ہیں انکی طرف سے جواب یہ ہے کہ مفاخرۃ دو قسم پر ہے رسم جاہلیت کے مطابق بطریق سمعہ و ریا و تعصب و نفسانیت جو مفاخرۃ ہے وہ تو مذموم حضورؐ سے وہ مفاخرۃ محال ہے اور جو قولہ تعالیٰ اما بنعمۃ ربک فحدث، کے ماتحت بطور تحدث نعمت و اظہار فضل اوتعالیٰ ہے وہ محمود و مامور بہ ہے حضورؐ سے یہی مفاخرۃ محمودہ ثابت ہے لہٰذا اس کو باب المفاخرۃ میں لانا ٹھیک ہوا۔ نیز مبارزت و حرب کفار میں بقصد اظہار شجاعت جائز ہے متعارف ہے یہ بھی اس قبیل سے ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۱۸۰ ج۹ والاشعۃ ص۶۳ ج۴۔ حاصل یہ کہ جو مفاخرۃ مذموم ہے وہ حضورؐ سے پایا نہ گیا اور جو مفاخرۃ پایا گیا وہ مذموم نہیں بلکہ محمود ہے کیونکہ جنگی معاملہ میں مفاخرۃ جائز و متعارف ہے کما قال علی رض یوم خیبر، انا الذی سمتنی امی حیدرہ۔ کما فی المرقاۃ ص۱۸۰ ج۹ توجیسا کہ مفاخرۃ دو قسم پر ایسا ہی عصبیت بھی کہ ناحق طور پر بربنار ظلم صرف اپنے ہم قوم و ہموطن ہونیکی بنار پر طرفداری و حمایت کرے تو عصبیت مذمومہ ہے کما فی حدیث واثلۃ بن الاسقع قال قلت یا رسول اللہ ما العصبیۃ قال ان تعین قومک علی الظلم۔ یہ تو عصبیت مذمومہ ہے اور محمودہ کے متعلق حدیث سرقہ میں ہے انہ قال خیرکم المدافع عن عشیرتہ ای اپنے اقارب سے غیر کے ظلم کو دفع کرنیوالا۔ کما فی الاشعۃ ص۶۳ ج۴

بَابُ الْبِرِّ وَالصِّلَةِ

نہایہ میں ہے کہ برّ بکسر الباء بمعنی احسان و نیکی۔ یہاں والدین کیساتھ احسان و نیکی کرنا مراد ہے۔ برّ کے ضد عقوق

تحت قولہ الفاخرۃ والعصبیۃ مع ذکر الفرق بین العصبیۃ والحمیۃ ۱۲

بحث دفع الاشکال الوارد علی صاحب المصابیح وسائر المحدثین فی قولہ انا النبی لا کذب ۱۲

بحث تحقیق البر والصلۃ ۱۲

ہے یعنی والدین کیساتھ بُرا معاملہ اور اُن کے حق ضائع کرنا۔ و بَارٌّ کی جمع بَرَرَۃ۔ اور صلۃ لغۃً بمعنی ملانا گنایۃ باعتبار رحم وصہر جو رشتہ دار ہیں انکے ساتھ احسان ومہربانی کرنا اور انکے احوال کی رعایت کرنا۔ اور صلۃ الرّحم کی ضد قطع الرّحم ہے یقال وصل رحمہ یصل وصلًا وصلۃ۔ صلۃ میں ہاء واو محذوف کے عوض میں ہے، گویا کہ احسان کرکے علاقۂ قرابت کو ملا دیا۔ مرقاۃ ج۹ ص۱۹۰

عن المغیرۃ رض وکثرۃ السّوال، اس کے متعدد معانی بتائے گئے۔ یعنی تجسّس وتفتیش کے ماتحت لوگوں کے احوال کے متعلق زیادہ باز پرس کرنا مکروہ ہے۔ یا امتحان کی خاطر اپنی فضیلت کا اظہار اور خصومت وجدال کی نیت سے علم کے متعلق کثرت سوال کرنا۔ یا حضورؐ سے زیادہ پوچھ گچھ وکثرت سوال کرنا کہ جو سبب تأذی وکلفت ہوتا ہے اور باعث تشدید وتضییق وراحکام ہوتا ہے کما قال تعالیٰ لاتسألوا عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم۔ اور بعض نے لوگوں سے مال کے متعلق سوال کرنا مراد لیا لیکن یہ وجہ بعید ہے کیونکہ مال کے متعلق سوال مکروہ ہونے میں کثرۃ کی قید نہیں بلکہ بے ضرورت مطلقاً مال کا سوال کرنا حرام ہے قلیل ہو یا کثیر۔ اور اس حدیث میں تو بقید کثرت سوال سے منع کیا۔ نیز قولہ ہات بمعنی آت جس کے طلب وسوال مراد ہے، اس مطلق ہات میں یہ معنی رابع شامل ہے پس ذکر اوموجب تکرار بود۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۱۹۳ مرقاۃ ج۹ ص۱۹۲

واضاعۃ المال، اگر مال خرچ کرنا حقوق واجبہ ومستحبہ میں ہو تو یہ اضاعت نہیں بلکہ غیر طاعات میں خرچ کرنا اسراف واضاعت ہے ایسا ہی مال پانی میں ڈال دینا اور آگ میں جلا دینا اضاعت ہے۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۱۰۱

عن انس رض ویُنسأ لہ فی اثرہ، ینساء بضم الیاء وسکون النون وفتح السین واثر بفتح الہمزۃ والثاء اثر زمین پر چلتے وقت جو قدم کا نشان پڑتا ہے یہ نشان قدم حیوٰۃ کے فرع ہے یہاں مدّۃ عمر مراد ہے یعنی تاخیر کیا جاوے اسکے اجل ای مدّت عمر میں اور دراز کیا جاوے اسکے عمر۔ صلہ رحمی کرنے سے جو درازی عمر وفراخی رزق ہوتا ہے یہ ایک باطنی ومعنوی علاج ہے جیسا کہ ظاہری علاج میں مرض اور دوا میں مناسبت مریضوں پر مخفی ہے ایسا ہی باطنی علاج میں صلہ رحمی اور درازی عمر کے درمیان مناسبت مخفی ہے اسکو اللہ کے سپرد کرکے ایمان لاکر عمل کرنا چاہئے۔ جیسا کہ ظاہری علاج میں طبیب پر اعتماد کرکے عمل کیا جاتا ہے۔ بقول نوویؒ یہاں مشہور اشکال یہ ہے کہ آجال وارزاق تو معیّن ومقدر ہے اذا جاء اجلہم لایستأخرون ساعۃ ولایستقدمون، والرّزق مقسوم۔ پھر صلہ رحمی سے زائد ہونیکا کیا معنی۔ جواب یہ کہ صلہ رحمی سے فراخی رزق ودرازی عمر کا معنی یہ ہے کہ اصل عمر ورزق تو معیّن ہے لیکن صلہ رحمی سے برکت وطیبت عیش وزیادت توفیق وصفائے حال ونورانیت قلب ہوتا ہے اس برکت وغیرہ ہونیکو فراخی ودرازی بتائے ہیں یعنی برکت ہو کر عمر ورزق معین میں عبادت کا کام زیادہ ہوگا۔ یا درازی عمر سے اس کے موت کے بعد دنیا میں اس کا نیک نام باقی رہنا مراد ہے لفظ اثر اسی کی طرف مشیر بھی ہے۔ یا اسکے بعد اسکے ذریت صالحہ زندہ رہ کر اسکے لئے دعا کرنا اور اس کے نیک نام زندہ رکھنا مراد ہے کیونکہ بقاء اولاد صالحہ مردہ کیلئے ولادت ثانیہ ہے۔ یا یہ زیادتی باعتبار نوشتۂ لوح محفوظ کے ہے چنانچہ روایت میں ہے کہ کسی کے عمر ساٹھ سال ہے لیکن اگر وہ صلہ رحمی کریگا تو چالیس سال بڑھایا جاویگا۔ تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ وہ صلہ رحمی کریگا تو مجموعہ عمر اکہتر سال ہوگا یہی نوشتۂ لوح محفوظ معین ہے اس پر زائد نہیں ہوا وہو المراد بقولہ تعالیٰ یمحو اللہ ما یشاء ویثبت۔ کما فی المرقاۃ ج۹ ص۱۹۵ والاشعۃ ج۴ ص۱۰۹۔

عن ثوبان رض لایرد القدر الا الدعاء۔ تقدیر الٰہی کو نہیں پھراتا ہے مگر دعا۔ تقدیر مبرم جس میں ردّ وبدل نہیں ہوتا ہے وہ یہاں مراد نہیں بلکہ تقدیر معلق مراد ہے جو کسی دعا وغیرہ پر موقوف ہو، اس دعا وغیرہ سے اسمیں ردّ وبدل ہوسکتا ہے جیسا کہ تقدیر میں ہے کہ بندہ دعا کریگا تو یہ بلا ومصیبت اس کی دعا کی بدولت دفع ہوگا تو دعا کیذریعہ دفع ہونا یہی تقدیر میں ہے وجمیع اسباب عالم بوجود قضا وقدر ہست۔ شیخ محدّث دہلویؒ نے کہا کہ قولہ لایرد القدر الا الدعا سے تاثیر دعا میں ومدح دعا میں مبالغہ کرنا مقصود ہے۔ حقیقۃً ردّ وبدل ہونا مراد نہیں۔

قولہ وان الرجل لیحرم الرزق بالذنب یصیبہ۔ یہاں اشکال یہ ہے کہ بہت کافر وفاسق وفاجر

وعامی ہیں کہ انکے رزق بہ نسبت مومن مطیع کے زیادہ ہے اب گناہ کے ذریعہ رزق سے محروم ہونا کیسے ہوا۔ جواب یہ کہ مظہر نے کہا کہ یہاں رزق سے رزق آخرت یعنی ثواب مراد ہے تو گناہ کیوجہ سے ثواب سے محروم ہونا تو ظاہر ہے۔ اور اگر رزق سے دنیوی رزق مراد ہو کہ جو مال و دولت اور صحت و سلامت اور فراغت قلبی و طمانیت قلب ہے تو جواب یہ ہے کہ کفار و فساق کو اگر رزق دنیوی مال و دولت وغیرہ حاصل بھی ہو لیکن اصل راحت جو اطمینان قلبی ہے وہ ہرگز حاصل نہ ہوگا۔ لقولہ تعالیٰ وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِیْ فَاِنَّ لَہٗ مَعِیْشَۃً ضَنْکًا۔ مفتی اعظم مولانا شفیع صاحبؒ کا قول ہے کہ کفار و فساق کو جو مال و دولت حاصل ہے یہ عین راحت نہیں بلکہ سامان راحت ہے سامان راحت تو خریدا جاسکتا ہے نہ کہ عین راحت، تو کفار و فساق کو سامان راحت تو حاصل ہو سکتا ہے لیکن راحت تو اللہ کے قبضہ میں ہے سامان کے قبضہ میں نہیں۔ بعضے نے جواب دیا کہ یہ حدیث ان بعض گنہگار مومن کیلئے خاص ہے کہ جن کو بلا و مصیبت میں مبتلا کرکے اللہ تعالیٰ بلا کے ذریعہ گناہ سے پاک کرکے بہشت میں لانا چاہتے ہیں۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۱۱۲ والمرقاۃ ج۹ ص۱۹۹۔

بحث دفع الاشکال عن قولہ الحرمان من الذنب الخ ۱۲

بَابُ الشَّفَقَۃِ وَالرَّحْمَۃِ عَلَی الْخَلْقِ

بحث تحقیق الشفقۃ والرحمۃ وتعیین الرحمن دون الرحیم ۱۲

صراح میں ہے کہ شفقت بمعنی مہربانی اور اشفاق کے معنی مہربانی کی بنا پر کسی شخص یا کسی چیز کے متعلق خوف کرنا اس کے صلہ حرف علیٰ سے آتا ہے یقال اشفق علیہ واشفق منہ ای خاف۔ طیبیؒ نے کہا کہ اشفاق بمعنی خوف کے ہے۔ شفقت اور شفق اس کا اسم ہے اور اشفاق بمعنی غایت مختلط بخوف کے بھی آتا ہے کیونکہ مشفق کو خوف رہتا ہے کہ مشفق علیہ پر کوئی امر مکروہ پہونچے۔ اور رحمۃ بمعنی مہربانی کرنا اور ترحم بھی اسی معنی پر آتا ہے۔ رحمٰن رحیم دونوں صیغہ مبالغہ اسماء الٰہی میں سے ہیں اور جمہور کے نزدیک رحمٰن کے اندر بہ نسبت رحیم کے مبالغہ زیادہ ہے لان کثرۃ اللفظ تدل علی کثرۃ المعنی۔ چنانچہ رحمٰن اس متصف بالرحمۃ کو کہتے ہیں کہ فوق آں متصور نباشد۔ اس لئے لفظ اللہ کی طرح لفظ الرحمٰن بھی باری تعالیٰ کیلئے خاص ہو کر غیر اللہ پر اطلاق نہیں ہوتا ہے۔ قولہ تعالیٰ قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمٰن۔ دلیل اس تخصیص ست رحیم کا اطلاق غیر اللہ پر بھی ہوتا ہے کقولہ تعالیٰ بالمؤمنین رؤف رحیم۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۱۲۱ والمرقاۃ ج۹ ص۲۱۱

عن تمیم الداریؓ الدین النصیحۃ: یہ تمیم بن اوس الداری ہے جمہور کے نزدیک داران کے دادا کا نام ہے۔ یہ تمیم اوّل النصاریٰ تھا سنہ ۹ھ میں مسلمان ہوا ان کے مرویات اٹھارہ حدیث ہیں، ایک رکعت میں پورا قرآن ختم کرتے تھے نصیحۃ در اصل بمعنی خلوص ست۔ ناصح خالص شہد کو کہتے ہیں۔ اور عرف میں اس خیر خواہی کو نصیحت کہتے ہیں جو خلوص محبت کا اثر ہے یعنی دین کے مہتم بالشان معاملہ اور دین کے عماد و قوام خیر خواہی کرنا ہے۔ خطابی نے کہا کہ نصیحت ایسے ایک وسیع المعنی جامع کلمہ ہے جس کا ترجمہ ایک مختصر کلمہ سے ادا نہیں ہو سکتا۔ نصیحۃ للہ سے اللہ پر ایمان لانا اور اللہ کی وحدانیت اور الحاد فی الصفات سے احتراز کرتے ہوئے تمام صفات کا اعتقاد کرنا و اخلاص النیۃ فی عبادتہ والاعتراف بنعمتہ والشکر علیہا ہے اور کتاب اللہ کی نصیحت اعتقاد کرنا اس بات کا کہ وہ منزل من اللہ ہے اور اس کے امر و نہی کے مطابق عمل کرنا اور صحیح طور پر اس کی تلاوت و تعظیم کرنا اور رسول کی نصیحت ان کی نبوت کی تصدیق اور ما جاء بہ کو قبول کرتے ہوئے عمل کرنا اور ان کی اطاعت و محبت و احیاء سنت کرنا۔ اور ائمۃ المسلمین کی نصیحت امر معروف میں انکی اطاعت کرنا و بوقت غفلت انکو تنبیہ کرنا و ظلم کے باوجود ان کے خلاف بغاوت نہ کرنا اور عامۃ المسلمین کی نصیحت مصالح دینیہ و دنیویہ کے متعلق انکو ہدایت و تعلیم دینا اور انکے ساتھ دفع ضرر و جلب منفعت کا معاملہ کرنا وغیرہ ذلک۔ اور عامۃ المسلمین چونکہ تابع ہو کر کم مرتبہ میں ہے اسلئے یہاں عامل حرف جر کو اعادہ نہیں کیا۔ کما فی المرقاۃ ج۹ ص۲۲۳ والاشعۃ ج۴ ص۱۳۰

بَابُ مَا یُنْہٰی عَنْ مِنَ التَّہَاجُرِ وَالتَّقَاطُعِ وَاتِّبَاعِ الْعَوْرَاتِ

التہاجر ماخوذ من الہجر ای چھوڑ دینا ضد الوصل۔ تو ہجر و تہاجر بمعنی القطع ہے۔ تہاجر کے بعد تقاطع کا ذکر بطور بیان و تفسیر کے ہے۔ مراد یہ کہ مسلمان بھائی سے تین دن سے زائد سلام و کلام و تعلق صحبت ترک کرنا چونکہ یہ مطلقاً ممنوع و منہی عنہ نہیں ہے بلکہ بغض فی اللہ کی حیثیت سے ممنوع نہیں اس لئے ما ینہی عنہ پر باب کا عنوان قائم کیا۔ اور عورات عورۃ کے جمع ہے جسمانی و روحانی اس عیب و خلل کو کہتے ہیں کہ جسکو ظاہر کرنے میں انسان شرماتا ہے اور پوشیدہ رکھنا چاہتا ہے اور اتباع کے معنی کسیکے عیب جوئی کے پیچھے پڑنا چونکہ یہ تقاطع کا سبب ہے اس لئے ایک باب میں جمع کر دیا۔ کما فی الاشعۃ ج ۴ ص ۱۵۱ مرقاۃ ج ۹ ص ۲۶۱

عن ابی ہریرۃ رض ایاکم والظن، یعنی اپنے نفس کو بدگمانی سے دور رکھو کیونکہ بدگمانی باتوں میں سے زیادہ جھوٹی بات ہے۔ کیونکہ اگر کسی کے متعلق گمان کرے کہ وہ برا آدمی ہے حقیقت میں وہ برا نہ ہو تو برا ہونیکا حکم دینا جھوٹ ہوگا اور حدیث سے حدیث نفس مراد کہ جو بالقار شیطانی ہوتا ہے اس اعتبار سے الکذب کہا گیا یا مبالغۃً کہا گیا۔ کما فی قولہ تعالیٰ ان بعض الظن اثم۔ قولہ ولا تحسسوا ولا تجسسوا۔ اول بحاء مہملہ ثانی بجیم۔ تحسس و تجسس کے درمیان متعدد صوت سے فرق ہے۔ قاموس میں ہے کہ تحسس بالحاء المہملۃ خیر خیر کے تتبع و تلاش کرنا۔ و تجسس تفحص خیر شر تو اول خیر خیر کیساتھ مخصوص ہے ثانی شر کیساتھ۔ چنانچہ جاسوس صاحب سر شر کو کہتے ہیں۔ بعض نے کہا کہ تحسس بجیم تلطف و مہربانی کے ساتھ کسی خبر کی شناخت حاصل کرنا اور تحسس بحاء حاسہ کے ذریعہ خبر طلب کرنا جیسا کہ چوری کر کے سننا یا دیکھنا۔ بعض نے کہا کہ بجیم عیب و شر کی چیز کو تلاش کرنا۔ اور بحاء اس عیب سے متعلق سننا۔ یا بجیم دوسرے کیلئے خیر طلب کرنا و بحاء اپنے کیلئے خبر طلب کرنا طیبی نے کہا کہ اول کے معنی لوگوں کے عیوب و بواطن امور کو خود تلاش کرنا یا دوسرے کی اعانت سے اور ثانی خود تلاش کرنا اور خبر خیر کی تلاش سے اسلئے منع کیا کیونکہ کسیکی خبر پر اطلاع پانیکے بعد حسد پیدا ہو سکتا ہے یا حرص و لالچ دامنگیر ہو سکتا ہے۔ کما فی الاشعۃ ج ۴ ص ۵۲ والمرقاۃ ج ۹ ص ۲۶۳

بَابُ الرِّفْقِ وَالْحَيَاءِ وَحُسْنِ الْخُلُقِ

رفق بکسر الراء کسی کام کو عمدہ و آسان طریقہ پر کرنے میں رفقاء کیساتھ مداراۃ و نرمی و مہربانی کا معاملہ کرنا۔ کذا قالہ الطیبی۔ حیاء بالمد بقول حکماء عیب و مذمت کے خوف سے انسان کو انکسار و تغیر کی جو حالت عارض ہوتی ہے وہ حیاء ہے۔ وقال الجنید البغدادی الحیاء ہی حالۃ تتولد من رؤیۃ الآلاء والتقصیر فی شکر النعماء وقال ذوالنون المصری الحیاء وجود الہیبۃ فی القلب مع وحشۃ ما سبق منک الی ربک وقال الدقاق ہو ترک الدعوی بین یدی المولیٰ۔ اور شرعاً جو کچھ قبیح ہے اس سے نفس کا انقباض حیاء محمود ہے۔ اور حسن خلق معاملات کے اندر انصاف کرنا اور احکام کے متعلق احسان و عدل کا معاملہ کرنا۔ اور اظہر یہ کہ حضورؐ نے اللہ تعالیٰ سے جو احکام شریعت و آداب طریقت و احوال الحقیقۃ لائے ہیں اسکے اتباع کرنا اس وجہ سے حضورؐ کے خلق کے متعلق جو وارد ہے انک لعلی خلق عظیم، اس کے متعلق حضرت عائشہ رض سے جب سوال کیا گیا کیف کان خلق النبیؐ فقالت کان خلقہ القرآن، یعنی قرآن میں جو خصلت محمودہ کا ذکر ہے حضورؐ ان سب سے متصف تھے۔ اور قرآن میں جو افعال مذمومہ کا ذکر ہے حضورؐ اس سے مجتنب و پرہیز کرتے تھے۔ کما فی المرقاۃ ج ۹ ص ۲۸۷ والاشعۃ ج ۴ ص ۱۶۶

عن ابی مسعود رض اذا لم تستحی فاصنع ما شئت، یعنی انبیاء کرام کے کلام سے جو باقی ہے اور منسوخ، متغیر و متبدل نہیں ہوا، یہ ہے کہ چونکہ شرم نداری پس بکن ہرچہ می خواہی۔ اس حدیث کے متعدد معانی بتائے گئے۔ ابو عبید نے کہا کہ فاصنع صیغہ امر بمعنی الطلب نہیں ہے بلکہ خبر کے معنی میں ہے یعنی برے کام کرنے سے مانع تو حیاء ہے جب تو حیاء نہیں رکھتا تو جو چاہو کر سکو گے۔ اور ابو العباس نے کہا کہ یہاں امر سے طلب کرنا مراد نہیں بلکہ تہدید اور دھمکی دینے کیلئے ہے۔ کقولہ تعالیٰ اعملوا ما شئتم، یعنی جب حیاء نہیں ہے تو جو چاہو کرو آخر سزا بھگتنا پڑیگا۔ اور ابو اسحاق المروزی نے کہا کہ یہ حدیث بطور اصول کلی کے بیان کیا گیا۔ یعنی جس فعل میں شبہ ہو اور شارع سے کرنے نہ کرنے کے متعلق کوئی نص نہ ہو تو اس فعل کے متعلق غور کرنا چاہیے کہ اس فعل کے ظاہر ہونیکی صورت میں حیاء و شرم نہ لگتا ہو تو اس فعل کو اختیار کرو۔ اور اگر بصورت مذکورہ حیاء عارض ہوتا ہو تو اس فعل

مت کرو کیونکہ اس میں کسی نہ کسی طرح کراہت وقباحت ہوگی۔ یہ غور کرنیکا حکم اس شخص کیلئے ہے جس کا قلب منور بنور تقویٰ اور معرا از عوارض بشریت ہو۔ اور نوویؒ نے کہا کہ یہاں اباحت کیلئے ہے یعنی اگر تم کوئی کام کرنا چاہو پس اگر وہ اس طرح ہو کہ اس کام کے کرنے میں اللہ سے اور لوگوں سے شرم نہیں ہوتی ہو تو اس کام کو کرو اور اگر شرم لگتا ہو تو مت کرو۔ تو یہ حدیث بدار الاسلام ہو کیونکہ ان کا فعل قابل شرم ہے یا نہیں اگر قابل شرم ہے تو اس میں حرام ومکروہ شامل ہے۔ اگر قابل شرم نہ ہو تو اسمیں واجب مندوب مباح شامل ہے تو یہ حدیث احکام خمسہ پر مشتمل ہو کر بدار الاسلام ہوا۔ کما فی المرقاۃ ص۲۹ ج۹ والاشعہ ص۱۶۸ ج۴

بَابُ الغَضَبِ والکِبر

غضب بفتح الغین والفضاد غصہ کرنا جسکی حقیقت کے متعلق بیضاوی میں ہے کہ الغضب ثوران النفس عند ارادۃ الانتقام۔ یعنی بدلہ لینے کے ارادہ کے وقت نفس کے جوش مارنیکو غضب کہتے ہیں اس جوش مارنیکے وقت مغضوب علیہ سے بدلہ لینے یا دفع مکروہ کیلئے روح حیوانی خارج کی طرف میل کر کے خروج کرنا چاہتا ہے اس وجہ سے چہرہ سرخ ہو جاتا ہے اور رگیں پھول جاتی ہیں چنانچہ افراط غضب میں تمام روح باہر نکل کر ہلاکت کا خوف ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ افراط خوشی میں بھی۔ اور غضب کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر مجازاً ہوتا ہے۔ کما فی روایۃ الترمذی من لم یسئل اللہ یغضب علیہ۔ یعنی جیسا کہ بادشاہ غصہ کے وقت اپنے ماتحت کے لوگوں پر عذاب نازل کرتا ہے ایسا ہی اللہ تعالیٰ بھی عذاب نازل کرتا ہے۔ اور غصہ ضد حلم ہے یعنی تسکین واستقلال نفس۔ اگر غضب حق کیلئے ہو تو محمود ہے اور اگر باطل کیلئے ہو تو مذموم۔ ریاضات ومجاہدات سے غضب ودیگر اوصاف رذیلہ کے مطلقاً ازالہ مقصود نہیں بلکہ بقول حکیم الامت حضرت تھانویؒ اعمال مقصود ہے یعنی باطل سے پھر کر حق کیطرف مائل کر دینا مقصود ہے۔ اور کبر یعنی بڑائی اس کا منشاء عجب ای خود پسندی ہے یعنی اپنے نفس اور صفات نفس کو اچھا جاننا۔ اور لوگوں پر سبقت لیجانے اور بلندی ڈھونڈنے اور فرمانبرداری حق سے انکار کرتے ہوئے جب اس عجب کو ظاہر کر دے تو یہ تکبر و استکبار ہے اور کبر و تکبر بہرحال مذموم ہے اور تکبر کا ضد تواضع ہے جو کبر وصغر کے درمیان معتدل مرتبہ ہے۔ کبر یہ ہے کہ جس قدر اوصاف رکھتا ہو اس سے زیادہ کا دعویٰ کرے۔ اور صغر یہ ہے کہ اپنے مقام سے بھی نیچے جا کر فروتنی کرے جس چیز کا استحقاق رکھتا ہو اس کو بھی ترک کر دے اور تواضع طریقہ توسط واعتدال پر قائم ہونا ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۳۰۴ ج۹ والاشعہ ص۱۷۵ ج۴

عن حارثۃ بن وھب لواقسم علی اللہ لابرّہ۔ یہاں ضعیف سے مراد یہ ہے کہ وہ متکبر وجبار نہیں اور بقول نوویؒ متضعف بروایت مشہور فتح العین ہے یعنی جسکو لوگ ضعیف وحقیر سمجھیں اور اسکے دنیوی خستہ حالی ودرماندہ حالی کی وجہ سے لوگ اسپر جبر وتکبر کریں اور بکسر العین بھی ایک روایت میں ہے، اس کے معنی متواضع، ذلیل، گمنام۔ انکے بہشتی ہونیکا مراد یہ ہے کہ اکثر اہل جنت یہ لوگ ہونگے جیسا کہ اکثر اہل نار کل عتل جواظ مستکبر ہے۔ عتل بضم العین والتاء واللام المشددۃ، مرد شریر وسخت گوئی وخصومت کنندہ باطل۔ جواظ بفتح الجیم وتشدید الواو یعنی بخیل جمع کنندہ مال۔ یا رفتار میں ناز کرنیوالا۔ اور زنیم بمعنی وہ حرام زادہ جو اپنے کو غیر قوم کی طرف نسبت کرنیوالا ہو۔ لواقسم علی اللہ لابرّہ۔ کے متعدد معانی ہیں یعنی کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کے متعلق اللہ کے کرم کی امید ومہربانی پر اعتماد کر کے قسم کرے کہ اس کو اللہ راست گو کریگا تو اللہ اسکو راست گو کرتا ہے اور اس کی امید پورا کرتا ہے۔ یا مراد یہ کہ اللہ سے کسی چیز کا سوال کرے اور اللہ کو وہ چیز دینے کے متعلق قسم دیوے تو وہ چیز اسکو دیکر اس کی حاجت پوری کرتا ہے۔ یا مراد یہ کہ اگر قسم کھائے کہ اللہ تعالیٰ فلاں کام کریگا یا نہ کریگا تو اللہ اس کو راست گو کر کے ویسا ہی کرتا ہے جیسا کہ اس نے قسم کھایا۔ کما فی الاشعہ ص۳۰۴ ج۴ والمرقاۃ ص۳۰۴ ج۹

عن عمرو بن شعیبؒ یحشر المتکبرون امثال الذر۔ ای فی الصغر والحقارۃ۔ نہایہ میں ہے کہ ذرۃ ناواحد ذرۃ ہے۔ سرخ رنگ کے چیونٹی۔ یا وہ گرد وغبار جو شعاع میں دیکھا جاتا ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ ان اللہ لایظلم مثقال ذرۃ۔ لیکن یہاں گرد وغبار کے معنی مراد نہیں لقولہ ﷺ فی صور الرجال۔ مردوں کی صورت میں چیونٹی کے مانند کر کے اٹھائے اور جمع کیا جانے سے کنایہ خوار وذلیل ہونا اور لوگوں کے پاؤں کے نیچے پامال ہونا مراد ہے۔ جیسا کہ

بحث تعین الغضب والکبر ودجا نہما ۱۲

بحث معانی قولہ لواقسم علی اللہ لابرہ مع تحقیق الالفاظ الشکل ۱۲

بحث معانی قولہ امثال الذر وتحقیق الذر ۱۲

چیونٹی پامال ہوتا ہے۔ بعینہ چیونٹی کی صورت پر محشور ہونا مراد نہیں کیونکہ بروز محشر دنیوی اجزاء اصلی سے جسم کا اعادہ ہوگا چیونٹی ان تمام اجزاء کا متحمل نہیں ہوسکتی۔ کما فی الحدیث فی صورۃ الرجال۔ تو صورۃ رجال میں محشور ہوگا لیکن چیونٹی کی طرح ذلیل ہوگا کما قال التورپشتی ان المراد ہو المعنی المجازی ای الذلۃ دون الحقیقۃ۔ مظہر نے کہا کہ حدیث ظاہر پر محمول ہو کر متکبر لوگ حقیقۃً چیونٹی کی صورت پر محشور ہونا مراد ہے لیکن ان چیونٹیوں کا چہرہ مردوں کے چہرہ کیطرح ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ کو کامل قدرت ہے کہ بدن کے اجزاء اصلی کو چیونٹی کے جثہ وجسم میں اعادہ کرکے ذلت وحقارت کی صورت میں محشور کرے۔ قال الطیبی قال امثال الذر یساعد ہذا المعنی۔ کما فی الاشعۃ ص۱۷۹ ج۴ والمرقاۃ ص۳۱۰ ج۹۔

باب الظلم

امام راغب نے کہا کہ اہل لغت کے نزدیک ظلم یہ ہے کہ کسی شئی کیلئے جو موضع مخصوص ہے نقصان یا زیادہ یا عدول عن وقت یا عن مکانہ کے ذریعہ اس شئی کو اس موضع مخصوص کے علاوہ کسی اور جگہ میں رکھنا ای وضع الشئی فی غیر موضعہ المختص بہ اما بنقصان اوبزیادۃ او اما بعدول عن وقتہ او مکانہ۔ قال القطب الربانی الشیخ عبد الکبیر الیمانی ان اللہ تعالیٰ خلق قلب عبدہ لذکرہ وفکرہ فمن وضع فیہ غیرہ فہو ظالم لنفسہ۔ بہرحال ظلم ایک کلمہ جامعہ ہے ہر اس چیز کو شامل ہے کہ جو حد محدود سے تجاوز کرے اور لفظ جور وتعدی اسی معنی میں ہے۔ وفی الصراح ظلم ستم کردن بھی اسی معنی میں ہے یہ ستم در حق خدا و در حق خلق و در حق نفس ہوتا ہے۔ عرف میں در حق خلق اطلاق ہوتا ہے یعنی ایک دوسرے پر زور چلانا اور ناحق دوسرے کے نفس مال وعزت پر حملہ کرنا۔ کما فی المرقاۃ ص۳۱۸ ج۹ والاشعۃ ص۱۰۳ ج۴

عن ابن مسعودؓ لیس ذاک انما ہو الشرک۔ یعنی صحابہ کرام نے جو ظلم سے معصیت سمجھ کر ایتنا لم یظلم نفسہ کہا یعنی ہم میں کون ہے کہ جس نے گناہ نہ کیا تب حضورؐ نے فرمایا کہ ظلم سے معصیت کے معنی مراد نہیں بلکہ ظلم سے شرک مراد ہے کما قال اللہ تعالیٰ حکایۃً عن لقمان ان الشرک لظلم عظیم۔ صحابہ کرام نے جو ظلم سے معصیت کے معنی سمجھا اس کا منشا یہ ہے کہ انہوں نے لم یلبسوا ایمانہم بظلم میں جو ظلم نکرہ مع التنوین ہے اس نکرہ کو تعمیم پر حمل کرکے معصیت مراد لیے ہیں۔ کیونکہ اہل حق ای اہل سنت کے مذہب کیمطابق معاصی ایمان کے منافی نہیں ہے بلکہ ایمان کیساتھ جمع ہوسکتا ہے خلافا للمعتزلۃ والخوارج وسائر المبتدعۃ۔ صحابہ کرام بھی خلط المعصیۃ بالایمان کو سمجھ کر فرمائے ہیں کہ ایتنا لم یظلم۔ اب حضورؐ کے جواب کے منشا یہ ہے کہ بظلم کی تنکیر تعظیم کیلئے ہے اور بظلم عظیم اور ظلم عظیم شرک ہے لقولہ تعالیٰ ان الشرک لظلم عظیم۔ آیت کے معنی یہ ہوا کہ جو لوگ ایمان لائے ہیں اور اپنے ایمان کو ظلم عظیم ای شرک سے خلط نہ کیے ہوں اولئک لہم الامن وہم مہتدون۔ اب سوال یہ ہے کہ شرک ایمان کیساتھ خلط کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ ایک دوسرے کے ضد ہے جواب یہ ہے کہ خلط ممکن ہے کہ اللہ پر ایمان لاکر عبادت میں اللہ کیساتھ غیر اللہ کو شریک کریں چنانچہ مشرکین مکہ ایمان بمبدا داشتند وبت پرستی می کردند وبتاں را در عبادت شریک خدا می ساختند۔ تو یہاں ذات باری پر ایمان لانا و شرک فی العبادۃ کرنا مراد ہے۔ یا زبانی طور پر ایمان لانا و قلبی طور پر شرک کرنا مراد ہے۔ چنانچہ حال منافقان است۔ تو یہ خلط وحیثیت سے ہے۔ فافہم کما فی الاشعۃ ص۱۸۵ ج۴ والمرقاۃ ص۳۲۵ ج۹۔ یعنی ایمان ذات باری کے متعلق ہے و شرک عبادت کے متعلق۔ یا ایمان زبان سے ہے فقط اور شرک قلب سے، اجتماع ضدین دو حیثیت سے جائز ہے۔

باب الامر بالمعروف

معروف معرفۃ بمعنی شناختن سے ماخوذ ہے معروف بمعنی شریعت میں پہچانی ہوئی چیز جسکے متعلق شرع وارد ہوا ہے۔ معروف یہ منکر ہے بفتح الکاف وہ کام جو شناختہ نشدہ ہو اور اس کے متعلق شرع وارد نہ ہوا ہو۔ اور آئندہ حدیث ابی سعید الخدری میں جس ترتیب کا ذکر ہے اس ترتیب ومراتب کے مطابق امر بالمعروف ونہی عن المنکر کرنا کتاب وسنت واجماع امت کیمذریعہ واجب ہے جس نے اس واجب کو ادا کیا لیکن مخاطب اگر قبول نہ کرے تو اس کے ذمہ سے واجب ساقط ہوگیا۔ پھر اہل علم کے قول ہے کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی فرضیت بطریق کفایہ ہے جو شخص علم بالاحکام وطریق اول ومراتب احتساب وغیرہ شرائط پر قادر ہو کر اس فرض کو ادا نہ کریگا وہ گنہگار ہوگا۔ چونکہ دعوۃ الی الخیر کے وہ تمام شرائط ہر ایک کو حاصل نہیں اس لئے بصورت امر بالمعروف ونہی عن المنکر

جو دعوۃ الی الخیر ہے وہ بھی ہر ایک پر فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے ہاں اگر کسی جگہ میں منکر کا تعلق صرف ایک شخص کو معلوم ہو اور کسی کو معلوم نہیں تو اس شخص پر اس منکر کا نہی وانکار کرنا فرض عین ہو جاتا ہے۔ پھر امر بالمعروف واجب ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ آمر خود اس معروف کے مطابق عمل کرے بلکہ اگر آمر عامل بھی نہ ہو تو ہم امر بالمعروف کرنا جائز بلکہ واجب ہے کیونکہ اس پر دو چیز واجب ہے، خود عمل کرنا اور دوسرے کو حکم دینا ایک واجب ای خود عمل کرنا اس واجب کو ترک کرنے سے دوسرا واجب اسکے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا مثلاً اگر کوئی نماز نہ پڑھے تو روزہ کی فرضیت اس سے ساقط نہ ہوگی۔ ایسا ہی منکر کا مرتکب خود اختیار کرنیوالا پر دو چیز واجب ہے اس منکر کو ترک کرنا اور دوسرے کو اس منکر سے نہی و منع کرنا ترک کرنا جو واجب ہے اسکو ترک کرنیسے دوسرا واجب اسکے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ ہاں خود عمل کرکے عمل بالمعروف و نہی عن المنکر کرنیسے اثر زیادہ ہوتا ہے اب قولہ تعالیٰ لِمَ تقولون مالا تفعلون۔ وقولہ تعالیٰ اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم۔ قاعدہ یہ ہے کہ کلام مقید پر نفی یا نہی داخل ہونے سے وہ قید کی طرف راجع ہوتا ہے تو یہاں قول وامر بالبر پر انکار وارد کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ خود عمل نہ کرنے پر انکار وارد کیا گیا فلا اشکال۔ لیکن یہاں اشکال یہ ہے کہ قرآن وحدیث بلکہ اس باب کے بعض حدیث میں بھی امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو مقابل لاکر لایا گیا اسکا وجہ مؤلف ای صاحب التصانیف نے باب کے عنوان میں امر بالمعروف پر اکتفا کیوں کیا جواب یہ ہے کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو مقابل لاکر لایا گیا اسکا وجہ مؤلف ای صاحب التصانیف نے باب کے عنوان میں امر بالمعروف پر اکتفا کیوں کیا جواب یہ ہے کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو بھی ذکر کرنا چاہیے تھا اسکا جواب دیا گیا کہ لفظ معروف نہی عن المنکر کو بھی شامل ہے اسلئے اکتفا کیا چنانچہ نہایہ میں کل طاعات اللہ والتقرب الی اللہ والاحسان الی الناس اور ہر وہ چیز جسکی طرف اللہ نے بلایا اور جس سے منع و نہی کیا ان سب کیلئے معروف جامع لفظ ہے جسمیں نہی بھی شامل ہے۔ یا کبھی احد الضدین کو ذکر کرکے دوسرے سے اکتفا کیا جاتا ہے۔ کقولہ تعالیٰ بیدک الخیر ای والشر۔ کما فی المرقاۃ ص۳۲۷ ج۹۷ والاشعۃ ص۱۸۹ ج۴

پھر واضح ہو کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کیلئے علم بالاحکام وغیرہ کے کچھ شرائط تو مذکور ہوئیں یہ بھی شرط ہے کہ اس سے کوئی فتنہ عظیمہ برپا نہ ہو اور مخاطب سے قبول کرنیکی امید ہو اور اگر قبول کرنے کی امید نہ ہو تو بھی اظہار شعائر اسلام کے طور پر امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنا مستحسن ہے۔ اور منہی عنہ کے مراتب کیمطابق نہی کے مرتبہ ہوگا منہی عنہ اگر حرام ہو تو نہی کرنا واجب ہے اور اگر مکروہ ہو تو نہی کرنا مستحب ہوگا۔ ایسا ہی امر بالمعروف مامور بہ کے تابع ہے مامور بہ اگر واجبی چیز ہو تو امر بالمعروف واجب ہوگا اگر مستحبات میں سے ہو تو امر مستحب ہوگا۔ کما فی المرقاۃ ص۳۲۹ ج۹

عن ابی سعید الخدری رض وذلک اضعف الایمان: اس حدیث کی مراد یہ ہے کہ ایک مسلمان اگر دوسرے مسلمان سے کوئی منکر ای غیر مشروع معاملہ دیکھے وجانے یہ اصالۃً تو صحابہ کو خطاب ہے وتبعاً تمام اُمت کو۔ بہرحال اگر کوئی غیر مشروع معاملہ کسی سے سرزد ہو تو زدن وکشیدن وشکستن وریختن، یعنی ہاتھ سے توڑ پھوڑ کے ذریعہ اس کو باز رکھے ومنع کرے اگر یہ طاقت نہ ہو تو قرآن کے وعد وعید سنانے اور وعظ ونصیحت وتخویف کیذریعہ تغییر باللسان کرے۔ اور اگر اسپر بھی قدرت نہ ہو فبقلبہ الخ اسپر راضی نہ ہو اور دل ہی دل میں انکار کرے تو تغییر معنوی ہوئی۔ یا مراد یہ کہ فلینکرہ بقلبہ لان التغییر لا یتصور بالقلب وذلک اضعف الایمان ای شعبۃ او خصال اہلہ یعنی شعب الایمان میں سے یہ ضعیف ترین شعبہ وخصلت ہے۔ یا معنی یہ ہے کہ یہ تغییر بقلب کمزور ترین ثمرات ایمان کا ہے۔ یا مراد یہ کہ یہ تغییر بالقلب ضعیف ترین زمانہ ایمان کا ہے۔ کیونکہ اہل زمانہ اگر قوی الایمان ہوتے تو انکار قولی وفعلی پر قادر رہتا۔ یا مراد یہ کہ صرف قلبی انکار کرنے والا اہل ایمان میں سے اضعف ہے۔ کیونکہ وہ اگر قوی الایمان ومتصلب فی الدین ہوتا تو قسم ثالث پر اکتفا نہ کرتا۔ کما فی الحدیث المشہور افضل الجہاد کلمۃ حق عند سلطان جائر وقال تعالیٰ ولا یخافون لومۃ لائم۔ بعض اہل علم کے قول ہے کہ اول مرتبہ ای تغییر بالید امراء وحکام کے کام ہے اور ثانی مرتبہ علماء کرام کیلئے ہے اور ثالث مرتبہ عامۃ المومنین کیلئے۔ یا مراد یہ کہ اضعف مراتب الایمان کیونکہ منکر دیکھ کر اگر قلبی کراہت بھی نہ ہو بلکہ اسپر راضی ہو اور اسکو مستحسن سمجھے تو وہ کافر ہے۔ کما فی روایۃ ولیس وراء ذلک من الایمان حبۃ خردل۔ یہ توجیہات اس لئے کی گئیں کہ محقق وعارف امام اعظم کے نزدیک ایمان جو تصدیق قلبی کا نام ہے وہ غیر متجزی و غیر منقسم چیز ہو کر زیادۃ ونقص کو قبول نہیں کرتا ہے بلکہ محققین شوافع بھی اسکے قائل ہو کر اس نزاع کو نزاع لفظی قرار دیئے ہیں۔ اس کی پوری تحقیق کتاب الایمان کے شروع میں گذر چکی ہے۔ فراجعہ۔

عن النعمان بن بشیر رض مثل المداهن فی حدود اللہ ، یعنی اللہ نے شریعت میں جو حدود قائم کئے ہیں اُن حدود کو قائم کرنے میں تساہل و نرمی کا معاملہ کرنیوالا اور جن معاصی پر حدود کو واجب کئے ہیں ان معاصی کے ارتکاب سے منع و نہی کرنے میں تساہل کرنیوالا۔ یا حدود سے مطلق معاصی بھی مراد ہو سکتا ہے فذکر الحدود لتغلیب الاقوی اولان حد کل معصیۃ معروف و مقرر والواقع فیہا ای اس معاصی کو اختیار کرنیوالا۔ پھر واضح ہو کہ مداہنۃ و مداراۃ لغۃً معنیٔ تساہل میں مستعمل ہے لیکن عرفاً فرق ہے۔ مداہنۃ یہ ہے کہ کسی منکر کو دیکھ کر اس کے دفع پر قدرۃ رکھنے کے باوجود دفع یا لالچ یا شرم یا رشوت لینے کیوجہ سے یا کسی کی طرفداری کرنیکی وجہ سے یا احکام دین کے متعلق بے پرواہی کی وجہ سے اس منکر سے منع نہ کرے اور مداراۃ یہ کہ اپنے حظ نفس اور مال و آبرو کے حق کیلئے نہیں بلکہ شر و وقوع ضرر کو دفع کرنے کیلئے اس منکر کو دیکھ کر سکوت اختیار کرے۔ کما فی المرقاۃ ص۳۳۵ ج۹ والاشوم ص۱۹۰ یا مداہنۃ تو وہ ہے جو ابھی بیان کیا گیا اور مداراۃ یہ کہ حفظ دین و دفع ظلم ظالم کیلئے نرم معاملہ اختیار کرے۔

استاذنا الکاندھلوی نے فرمایا کہ مداہنۃ یہ ہے کہ غیر کے دنیوی نفع کیلئے اپنی دینی معاملہ میں ضرر کرنا۔ اور مداراۃ یہ کہ غیر کے دینی معاملہ کے خاطر اپنے دنیوی نفع میں ضرر کرنا فاختر ان شئت۔ مداراۃ شرعاً مامور بہ ہے اور مداہنۃ منہی عنہا ہے۔ مرقاۃ ص۳۳۵ ج۹ اس مثال کے حاصل یہ ہے کہ ایسا ہی فاسق کو اگر فسق سے منع کرکے باز رکھے تو عذاب خداوندی سے اسکو بھی اور اپنے کو بھی بچالیگا اگر نہ باز رکھے تو اسکی اور اپنے کو بھی گرفتار بلا کردیگا اور عام طور پر عذاب نازل ہوگا کما فی قولہ تعالیٰ واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ۔ مرقاۃ والاشوم ص۱۹۰ ج۱

عن ابی بکر الصدیق رض یا ایہا الذین اٰمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اہتدیتم فانی سمعت النبی ﷺ الحدیث۔ طیبی رح نے کہا کہ یہاں فاء فصیحہ ہے جو محذوف پر دال ہے محذوف یہ کہ تم اس آیت کو پڑھتے ہو اور اسکو عموم و اطلاق پر حمل کرکے امر بالمعروف و نہی عن المنکر سے باز رہتے ہو یہ ٹھیک نہیں ہے۔ فانی سمعت النبی ﷺ الحدیث۔ بہرحال اس آیت کو عموم و اطلاق پر حمل کرکے امر و نہی سے باز رہنا اسوجہ سے ٹھیک نہیں ہے کہ وہ آیت بحسب الاشخاص خاص ہے یا بحسب الزمان خاص ہے۔ چنانچہ بحسب الاشخاص مخصوص و متعین ہونے سے مراد یہ کہ یہ آیت ان لوگوں کے متعلق خاص ہے جن کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنے پر پورا پورا انکار کرتے ہیں اور ان کے اندر کچھ اثر نہیں کرتا بلکہ اُن میں سے ہر ایک معجب خود پسند و مغرور ہے کہ جس سے فتنہ فزید بڑھ جانیکا قوی اندیشہ ہے۔ اس قسم کے خاص لوگوں کے متعلق فرمایا علیکم انفسکم ای الزموا حفظ انفسکم عن المعاصی فاذا حفظتم انفسکم لا یضرکم اذا عجزتم عن الامر بالمعروف والنہی عن المنکر ضلال من ضل بارتکاب المعاصی اذا اہتدیتم الی اجتنابہا۔ یا باعتبار زمان یہ آیت خاص ہے یعنی خاص زمانہ کے متعلق فرمایا علیکم انفسکم الآیہ۔ لیکن وہ زمانہ ابتک نہیں آیا بلکہ قیامت کے قریب آخری زمانہ مراد ہے چنانچہ ابن مسعود رض کے سامنے جب یہ آیت پیش کی گئی تو ابن مسعود رض نے فرمایا کہ لیس ہذا زمانہا ذرہ بھر نکیر کیونکہ تمہارے زمانہ میں تو سنتے ہیں اور قبول بھی کرتے ہیں لیکن یہ آیت آخری زمانہ کے متعلق ہے کہ جب امر و نہی کرے ہیں لیکن سنتے نہیں ہیں یہ آیت اس آخیر زمانہ اور اس قسم کے لوگوں کے متعلق جزم دیتی ہے چنانچہ ایک حدیث کے بعد حدیث ابی ثعلبہ میں اس زمانہ و اہل زمانہ کی حالت کی پوری تفصیل ہے۔ چنانچہ ابو ثعلبہ خشنی رض نے اس آیت کے تفسیر کے متعلق حضور ﷺ سے پوچھا کہ کیا ہم امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو اس آیت کیمطابق چھوڑ دیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ اس زمانہ تک امر و نہی کرتے رہو ہاں جب دیکھو لوگوں کے اندر صفت بخل کر کسی کی اطاعت کی جارہی ہے اور دیکھو خواہش نفسانی کو کہ اس کی متابعت کی جارہی ہے۔ اور دُنیا کو آخرت پر ترجیح دیتے ہوئے دیکھو اور ہر ذی رائی اپنی رائی و عقل کو پسند کرتے ہوئے دیکھو یعنی علماء کرام و مفتیان عظام کی طرف رجوع نہ کرنیکا زمانہ دیکھو۔ ورأیت امر الابد لک منہ یعنی نہی عن المنکر سے عاجز ہو جانیکی وجہ سے تمکو سکوت و اعراض ضروری ہو تو علیک نفسک الحدیث۔ یا مراد یہ کہ ایسا امر و معاملہ دیکھو کہ جس کی طرف خواہش نفس کی میلان ہوتا ہے اگر تم ان لوگوں کے اندر ہو گے تو بطبعاً بے اختیار اس شر میں پڑ جاؤ گے تو ان صورتوں میں اُن سے کنارہ کشی لازم ہے تاکہ بلائی میں نہ پڑے۔ کذا قالہ الطیبی۔

اس حدیث ابی ثعلبہ سے جو آخیر اُمت کی فضیلت صحابہ کرام پر لازم آتی ہے یہ ایک جزئی فضیلت ہے صحابہ کرام کی کلی فضیلت پر یہ جزئی فضیلت راجح ہوگی۔ بلکہ قوت القلوب کتب میں ہے کہ جمال محمدی پر ایک دفعہ نظر کرنے سے جو

کشود کار و فتوحات الٰہیہ ہوتی ہے اسکے سامنے ہزار صبر و ریاضات ہیچ ہے۔ یا آیات علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اھتدیتم اس آیت کی دو تفسیر تو تخصیص بحسب الاشخاص والزمان کے اعتبار سے گزر چکی ہے۔ درمیان میں حدیث ابی ثعلبہ کی تشریح گذر چکی۔ اب اس آیت کی تیسری تفسیر ابن ابی حاتم کی روایت کے مطابق یہ ہے کہ رجل مسلمان ہوتا تھا لیکن اس کا بھائی یا باپ کافر رہتا تب باپ بھائی کو اسلام کی دعوت دیتے تو وہ لوگ کہتے حسبنا ما وجدنا علیہ آباءنا۔ اسپر اس رجل مسلم کامل الایمان کو سخت حسرت و افسوس ہوتا اور اپنے باپ و بھائی کے ایمان کی آرزومند ہوتے۔ اس پر آیت علیکم انفسکم الآیہ نازل ہوئی یعنی اپنی جان پر خوف ہو جائے اس طرح افسوس کرنے کی ضرورت نہیں کما قال البیضاوی۔ والآیۃ نزلت لما کان المؤمنون یتحسرون علی الکفرۃ و یتمنون ایمانہم۔ فالمراد المنع عن اھلاک النفس اسفا علی ما علیہ الکفرۃ والفسقۃ۔ کقولہ تعالیٰ فلا تذہب نفسک علیہم حسرات۔ بہرحال اہلاک نفس سے منع کرنا مراد ہے نہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر سے۔ فافہم اور قرآن و حدیث کے متعلق استاذنا الکاندھلوی رح کا بیان کردہ اصول کلی یہ ہے کہ قرآن و حدیث پر قرآن و حدیث کے کسی لفظ سے اگر کوئی صحیح اشکال ہو تو اس اشکال کے جواب کی طرف اشارہ کرنیوالا کوئی لفظ بھی اس قرآن و حدیث میں ہوگا چنانچہ آیت میں جو علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل کی بناء پر ابو ثعلبہ مشہور صحابی کو بھی امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو ترک کرنے کے متعلق شبہ ہوا تو اس کے جواب کی طرف اذا اھتدیتم میں اشارہ کر دیا ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ بعض مفسرین و نووی کا قول ہے کہ اھتدا کا مجموعی طور پر دو جز ہے۔ یعنی معروف کو اختیار کرکے اور منکرات سے بچ کر خود عمل کرنا۔ اور امر المعروف و نہی عن المنکر کید ربعہ دوسروں کو عمل کرانا خود عمل کرنے اور بصورت امر و نہی دوسرے کو عمل کرانے سے اہتدا ای ہدایت پانا ہوگا تو حفظ نفس کو اور ضرر نہ کرنے کو اس شرط کیساتھ مقید کیا کہ اھتدا ہو یعنی خود عمل کرے دوسرے بصورت امر و نہی عمل کرائے تو امر و نہی کو چھوڑنا کہاں لازم ہوا۔ ہذا کلہ مجموعا فی البیضاوی والاشعۃ ج ۴ ص ۱۹۳ والمرقاۃ ج ۹ ص ۲۳۳ وغیر ذلک۔

کتاب الرقاق

الرقاق بکسر الراء رقیق کے جمع جیسا کہ صغیر کے جمع صغار و کبیر کے جمع کبار اور رقائق رقیقۃ کے جیسا کہ حقائق دقائق حقیقۃ و دقیقۃ کا جمع ہے۔ رقیق کے معنی نرم دل آدمی بقول سیوطی رح رقاق سے ایسے کلمات مراد ہیں جسکے سننے سے دل میں رقت و نرمی پیدا ہوتی ہو اور دنیا سے بے رغبتی اور آخرت کیطرف رغبت و میلان ہوتی ہے اس کتاب کی احادیث بھی اسی قسم کی ہیں۔ کما فی الاشعۃ ج ۴ ص ۲۴۵ والمرقاۃ ج ۹ ص ۲۴۶

عن ابی ھریرۃ رض الدنیا سجن المؤمن وجنۃ الکافر: مراد یہ کہ مومن تکوینی محنت و مشقت میں محبوس رہنے کیوجہ سے دنیا اس کیلئے سجن اور جیل خانہ کیطرح ہے اور کافر لذت و شہوت میں مستغرق رہنے کیوجہ سے دنیا کافر کیلئے جنت کیطرح ہے۔ یا مراد یہ کہ حقیقی مومن کیلئے فضائے دنیا وسعت کے باوجود تنگ ہے۔ ضاقت الارض بما رحبت۔ اسلئے ہمیشہ اس تنگ فضا سے نکل کر وسیع فضا ملکوت میں جولانی کرنیکو چاہتا ہے جیسا کہ قیدی قید خانہ سے نکل کر وسیع فضا میں رہنا چاہتا ہے اس اعتبار سے دنیا کو مومن کیلئے سجن بتایا۔ اور کافر دنیوی مزخرفات و شہوات میں مشغول ہو کر اس دنیا سے نکلنا نہیں چاہتا جیسا کہ بہشتی بہشت سے نکلنا نہیں چاہتا۔ اس عدم خروج کی آرزو کیوجہ سے کافر کیلئے دنیا کو جنت بتائے یا مراد یہ مومن دنیا میں ہونیکی حیثیت سے قیدی کی طرح دنیا کے اندر تکلیفات شرعیہ یعنی جواز و عدم جواز و حلت و حرمت کے قوانین کے درمیان پابند و جکڑا ہوا ہے اس اعتبار سے سجن بتایا ایسا ہی قیدی بھی قید خانہ کے ضوابط و قوانین کے درمیان پابند ہے اور کافر منکر خدا و رسول و منکر شرع ہونیکی وجہ سے بے لگام گھوڑا کی طرح ہے جس طرف چاہے جاوے جو چاہے کھاوے، کوئی روک ٹوک و پابندی نہیں اس اعتبار سے کافر کیلئے جنت بتایا کیونکہ جنت میں بھی یہی حال ہے، لکم فیہا ما تشتہی انفسکم ولکم فیہا ما تدعون یا بقول بعض ایک یہودی نے حضرت حسن بن علی رض کو دیکھ کر سوال کیا کہ آپکے نانا جی کی یہ حدیث کیسے صحیح ہے۔ میں تو تمہارے

زعم میں کافر ہو کر بھی تکالیف محنت و مشقت و فقر و فاقہ میں مبتلا ہوں اور آپ مؤمن ہو کر ناز و نعمت میں ڈوبے گھوڑا برسوار اڑے جارہے ہو اب دنیا سجن المؤمن و جنۃ الکافر ہونا کیسے صادق آیا۔ تب حسن بن علی رضی نے جواب دیا کہ مؤمن کیلئے آخرت میں جو مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر، والی ہزاروں لاکھوں قسم کی بے شمار نعمتوں موجود ہیں اس کی بہ نسبت دنیا کے حقیر و قلیل نعمت کچھ بھی نہیں بلکہ دنیا سجن کی طرح ہے کیونکہ سجن میں بھی زندگی کے بقاء کے بمقدار کچھ نہ کچھ ملتا ہے دنیا میں بھی اسی مقدار پر مل رہا ہے لہٰذا دنیا مؤمن کیلئے سجن ہے اور کافر کیلئے آخرت میں جو ہولناک و دردناک و ہیبت ناک عذاب و غضب تیار ہے اس کے مقابلہ میں دنیوی چند روزہ مصیبت کچھ بھی نہیں بلکہ دنیا جنت کی طرح ہے۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۲۱۸ والمرقاۃ ج۹ ص۳۷۹

عن ابی امامۃ رض ان رجلا من اھل الصفۃ: صفہ مسجد نبوی ص کے ایک جانب میں وہ جگہ جو چھت کے ذریعہ سایہ دار تھی جبکہ بیت المقدس قبلہ تھا اس جگہ کو مسجد کے طور پر بنایا گیا تھا جب کعبہ کی طرف قبلہ کی تحویل ہوگئی تو اس جگہ کو اسی حالت پر چھوڑ دیا گیا اسی ظلہ یعنی سایہ دار جگہ کو صفہ کہا جاتا ہے وہاں رہنے والوں کو اہل صفہ کہتے ہیں۔ اس صفہ میں ستر، اسی کے قریب یا چار سو کے قریب وہ غریب و مسکین صحابہ کرام رہتے تھے جن کے گھر نہ تھے نہ در اور نہ مال و دولت تھا اور نہ بال و بچے بلکہ وہ حضرات زہد و توکل و ریاضت و مجاہدہ کے مقام پر فائز رہ کر ذکر و فکر و تلاوت قرآن و حفظ آحادیث میں مشغول رہتے تھے اور ستر اسی کے مقدار سے کبھی زائد بھی ہو جاتا تھا اور کبھی کم بھی ہو جاتا تھا حضرت ابوہریرہ رض بھی ان اہل صفہ میں سے تھے بلکہ ان کے نگران تھے ان حضرات کو اضیاف اللہ کر کے بلایا جاتا تھا۔ اغنیا صحابہ ان حضرات کی خدمت کرتے ہوئے خوراک وغیرہ پہونچاتے تھے یا بطور مہمان اپنے گھروں میں لیجاتے تھے اور کچھ حضور ص کی عنایت کیساتھ مخصوص تھے حضور ص کے گھر ہی سے کھانا کھاتے تھے۔ نہایہ میں ہے کہ ہم فقراء المہاجرین اور کبھی حضور ص کے معجزہ کیوجہ قلیل طعام و شراب کثیر ہو جاتے تھے۔ جیسا کہ ایک پیالہ دودھ سب کافی ہونا حدیثوں سے ثابت ہے حضور ص بھی ان کیساتھ رہ کر ان کو مشرف فرماتے تھے اور فرماتے کہ میں بھی تم میں سے ہوں طریق زہد و توکل میں صوفیہ کرام کی نسبت بھی اہل صفہ کی طرف ہے اگرچہ لفظ صوفیہ کو صفہ سے مشتق کہنے میں تکلف ہے لیکن معنوی مناسبت ظاہر ہے۔ طیبی رح نے کہا کہ لفظ من اھل الصفۃ جو علت ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دو ایک دینار رہنے کے باوجود اہل الصفہ ای عابدین و زاہدین کی طرف قولاً یا حالاً منسوب ہونیکے دعویٰ کرنا ایسے دعویٰ کا ذبہ ہے کہ جسپر عذاب مستحق ہوگا تو اس دعویٰ کاذبہ کی صورت میں استحقاق عذاب ہوتا ہے ورنہ دو ایک دینار بلکہ زکوٰۃ ادا کر کے ضرورت و حاجت کے وقت کیلئے لاکھ روپے جمع رکھنے میں بھی کوئی قباحت نہیں ہے جیسا کہ عثمان غنی رض و عبدالرحمن بن عوف رض و طلحہ بن عبیداللہ رض اموال کثیرہ جمع رکھ کر لین دین کرتے تھے۔ لہٰذا حدیث ابوامامہ رض کی یہ توبیخ دعویٰ کاذبہ پر ہے۔ فافہم۔

؎ چیست دنیا از خدا غافل بودن، کما فی الاشعۃ ج۴ ص۲۱۸ والمرقاۃ ج۹ ص۳۷۹

باب الفقراء وما کان من عیش النبی ص

فقراء فقیر کی جمع فقیر وہ ہے کہ جسکے پاس کچھ مال تو ہے لیکن مقدار نصاب تک نہیں۔ اور مسکین وہ ہے کہ جسکے پاس کچھ بھی نہیں اور بعض نے اسکے عکس بتایا۔ اس باب میں فقراء سے فقراء و مساکین دونوں مراد، اور جو احادیث اس باب میں مذکور ہونگے بعض بلفظ فقراء اور بلفظ مساکین اور غنی شاکر اور فقیر صابر کی تفضیل کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ مفصلاً ج۱ ص۳۴۴ میں گذر چکا ہے اعادہ کی فرصت و طاقت نہیں۔ اجمالاً یہ کہ محدث مہلب کے نزدیک غنی شاکر افضل ہے کیونکہ غنی کے خیرات و قربات سے فقراء کو متعدی فائدہ پہونچتا ہے اس لئے حدیث میں ہے عن ابی ھریرۃ رض ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔ تو مہلب نے کہا کہ اگر غنی و فقیر واجبی اعمال میں برابر ہوں تو غنی کو صدقہ وغیرہا ثواب الگ مل کر افضل ہوگا۔ لیکن جمہور صوفیہ کرام و اکثر علماء کے نزدیک فقیر صابر افضل ہے کیونکہ دونیا کے علاوہ تمام انبیاء کرام و اولیاء عظام

کی شان فقیر کے ساتھ متصف ہونا ہے۔ قال النبی ﷺ الفقر فخری۔ کتاب ہذا کی جلد اول ص۳۴۶ کی طرف مراجعت کریں۔

الجواب ابن المنیر نے کہا کہ حدیث ابو ہریرہ رضؓ میں جو غنی کیلئے صدقہ وغیرہ کے ثواب الگ ملنے کا ذکر ہے اس کے متعلق تو اختلاف ہی نہیں کیونکہ وہ غنی کو ملے گا نہ فقیر کو بلکہ کلام اس میں ہے کہ فقیر کے صبر علی المصائب کا ثواب افضل ہے یا غنی کے صدقہ کا ثواب افضل، صبر کے ثواب کو اصل کرنا تو انبیاء و اولیاء کے شان ہے۔ کما مر۔ غوث اعظم حضرت شیخ عبد القادر جیلانی رضؓ سے اسکے متعلق جب سوال کیا گیا تو فرمایا کہ فقر شاکر افضل ہے یعنی فقر ایسی نعمت ہے کہ جس پر شاکر ادا کرنا چاہیے۔ والیہ اشار النبی ﷺ الفقر فخری۔ کما فی الاشعہ ج۴ ص۲۲۹ والمرقاۃ ج۹ ص۳۵۳۔ حضورؐ کی زندگی بھی اکثر انبیاء و اولیاء کیطرح فقر و فاقہ کے ماتحت گذری کی طرف اشارہ کرنیکے لئے ان دونوں عنوان و دونوں ترجمہ کو ایک باب کے اندر جمع کر دیا۔ مرقاۃ ج۲ ص۱۰۰

عن انس رضؓ ما امسی عند آل محمد ﷺ صاع بر ولا صاع حب: یہ تعمیم بعد التخصیص ہے۔ مراد یہ کہ آئندہ کل کیلئے رات کو ذخیرہ جمع کر کے نہیں رکھتے۔ ولقد سمعتہ، یقول میں دو احتمال ہے۔ بقول طیبی سمعتہ، کے ۱ ضمیر مفعول انس رضؓ کیطرف راجع ہے اور راوی عن انس فاعل ہے کما قالہ ابن الملک وغیرہ من الشراح ای قال راوی الحدیث عن انس رضؓ سمعت انسا یقول۔ و بقول حافظ ابن حجر رح ضمیر مفعول حضورؐ کی طرف راجع ہے اور فاعل وہی انس رضؓ ہے کما یدل علیہ روایۃ احمد، قال سمعت رسول اللہ ﷺ۔ اگر راوی کا کلام ہوتا تو عند آل النبی ﷺ کہنا مناسب تھا معلوم ہوا کہ راوی کا کلام نہیں بلکہ حضورؐ کا کلام ہے لہٰذا حضورؐ ہی ضمیر مفعول کا مرجع ہوگا۔ پھر یہاں اشکال یہ کہ صحیح حدیث سے تو ثابت ہے کہ حضورؐ اپنی نساء کیلئے ایک سال کے خوراک بجائے بطور ذخیرہ جمع رکھتے تھے تو اس حدیث انس رضؓ میں ما امسی عند آل محمد صاع بر ولا صاع حب، یعنی آئندہ کل کے ایکدن کیلئے بھی ذخیرہ نہ کرنیکے متعلق کیسے فرمایا۔ جواب یہ کہ مختلف حالت کے اعتبار سے مختلف حکم ہوا کرتا ابتداءً جب فقر و فاقہ کی غلبائی تھی اس وقت کے متعلق حدیث انس رضؓ میں ما امسی الخ فرمایا۔ یعنی ذخیرہ جمع نہ رکھنا حالت فقر کے متعلق حکم ہے پھر جب فتوحات و غنائم کی کثرۃ سے وسعت ہوئی تو حالت وسعت میں ایک سال کا ذخیرہ رکھنے کے متعلق ثابت ہے۔ فلا تعارض۔ جواب یہ کہ عند آل محمد میں لفظ آل زائد ہے چنانچہ عرفاً آل فلاں کہہ کر فلاں کے ذات مراد ہوتا ہے۔ یہاں بھی عند آل محمد کہہ کر عند محمد مراد ہے۔ تو حضورؐ اپنے ذات کیلئے ذخیرہ جمع نہ کرنا مراد ہے اور ذخیرہ جمع کرنا جو ثابت ہے وہ اپنی نساء کیلئے ہے لہٰذا دونوں قسم کی احادیث میں کوئی منافاۃ نہیں۔ کما فی الاشعہ ج۴ ص۲۳۲ والمرقاۃ ج۹ ص۳۵۳

یہاں ضمیر کے مرجع اور دفع اشکال کے متعلق دونوں بحث کے بعد بحث ثالث اختلاف فی الاذخار کے متعلق ہے۔ چنانچہ حضرت ابوذر غفاری رضؓ کے واقعہ ۳۲ھ ہجری میں یوں پیش آیا کہ وہ ملک شام میں معاویہ رضؓ کے ماتحت رہتے تھے اور قولہ تعالیٰ والذین یکنزون الذہب والفضۃ ولا ینفقونہا فی سبیل اللہ فبشرہم بعذاب الیم۔ اس آیت سے یہ بیان کرنے لگے کہ روپیہ پیسہ جمع کرنا اور سب مال راہ خدا میں خرچ نہ کرنا گناہ ہے بلکہ جو اپنے پاس ہو سب کو خدا کی راہ میں خرچ کر دینا واجب ہے۔ ابوذر غفاری رضؓ کے اس عقیدہ پر ملک شام کے لوگوں نے خاص کر نوجوان طبقہ نے ان کا مذاق اڑانا شروع کر دیا جس پر ابوذر غفاری رضؓ کا اصرار ترقی کرتا گیا۔ آخر کار بحکم عثمان غنی رضؓ ابوذر رضؓ کو عزت و احترام کے ساتھ مدینہ بھیجدیا گیا۔ مدینہ میں بھی ابوذر رضؓ اپنے اس عقیدہ کا اعلان کرتے رہے اور لوگ چشم پوشی کرتے تھے لیکن مدینہ کے نو عمر و خوش طبع لوگ کبھی نہ کبھی ابوذر رضؓ کو چھیڑ ہی دیتے تھے۔ ایک دفعہ ابوذر رضؓ کے اس عقیدہ پر بنی اسرائیل کے زبردست عالم جو عمر رضؓ کے عہد خلافت میں مسلمان ہوئے یعنی کعب احبار معترض ہوئے تو ابوذر رضؓ نے ان کو یہودی کہہ کر عصا اٹھایا لوگوں نے کسی طرح بچالیا۔ ابوذر رضؓ کی طبیعت میں درشتی و سختی تھی آخر کار بمشورہ حضرت عثمان غنی رضؓ ابوذر غفاری رضؓ مدینہ سے تین میل دور مقام ربذہ میں جاکر سکونت پذیر ہوئے کما فی تاریخ الاسلام ص۴۲۹۔ بہر حال ابوذر غفاری کے نزدیک سب مال صدقہ کر دینا واجب ہے۔ لقولہ تعالیٰ والذین یکنزون الذہب الآیۃ۔ اور لحدیث انس رضؓ ما امسی عند آل محمد ﷺ صاع بر ولا صاع حب۔ ایسا ہی ماہ رجب سنہ ۹ھ کے غزوہ تبوک میں ابوبکر صدیق رضؓ نے گھر کا تمام مال و اسباب لاکر

بحث الاختلاف فی رجوع الضمائر و دفع التعارض فیہما

بحث واقعہ ابوذر غفاری رضؓ

چندہ میں دیا تھا اور کہا کہ بال بچوں کو خدا کے سپرد کر آیا ہوں۔ عمرؓ نے نصف مال اسباب چندہ میں دیکر کہا کہ ابوبکرؓ کا مرتبہ توکل میں پہونچ کر فوقیت لیجانا مشکل ہے لیکن حضرت معاویہؓ بلکہ جمہور صحابہؓ و تابعین و سلف و خلف کے نزدیک اعطا فی سبیل اللہ سے زکوٰۃ ادا کرنا مراد ہے زکوٰۃ ادا نہ کرنے پر فبشرہم فرمایا۔ زکوٰۃ اور تمام حقوق واجبہ ادا کرنے کے بعد مال و دولت بطور ذخیرہ جمع کرنا گناہ نہیں۔ اگر مطلقاً جمع رکھنا گناہ ہوتا تو شریعت کے حکم تقسیم ترکہ و حکم زکوٰۃ و حج و قربانی و صدقۂ فطریہ سب حکم معطل ہوجاتے تو تقریباً نصف دین اسلام بیکار ہوجانا لازم آوے گا تو قرآن و حدیث کے یہ تمام احکام جمہور کے دلائل ہیں۔ کیونکہ یہ تمام احکام ذخیرۂ مال پر جاری ہونگے۔ ہاں انصار کے بھی درجات بحسب مراتب منفقین جاری ہیں۔ اوّل یہ کہ ابوبکرؓ کے جس درجہ توکل تک عمرؓ بھی نہیں پہونچ سکا اگر وہ درجۂ توکل کسیکو حاصل ہو تو اسکے لئے سب حکومت کو نہیں بلکہ راہ خدا میں صدقہ کر دینا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ مستحب تو ہے لیکن کان کھول کر سنو بشرطیکہ توکل صدیقی پر فائز ہو۔ بہرحال ابوذر غفاری رضؓ کے اعتقاد کے مطابق واجب نہیں بلکہ جمہور کے مذہب کے مطابق بطور نفل سب مال صدقہ کر دینے کی ایک صورت بھی شریعت میں ہے۔ لیکن مشکل شروط کے ساتھ شروط ہے یہ صدقہ الکل ہر ایک کا کام نہیں۔ کما فی حدیث جابر رضؓ ان رجلاً اتی النبیؐ ببیضۃ من ذہب اصابہا من المعدن فقال خذہا منی صدقۃ فاعرض النبیؐ مرارًا فقال النبیؐ ہاتہا مغضبًا فاخذہا فحذفہا ای رمی بہا لو اصابہ لشجہ ثم قال یاتی احدکم بمالہ کلہ یتصدق بہ ویجلس یتکفف الناس انما الصدقۃ عن ظہر غنی۔ یعنی تونگری کی بنا پر سہولت سے جو صدقہ ہو وہ صدقہ مقبول ہے۔ ابوبکرؓ سے سب مال قبول کیا یہاں پھینک دیا معلوم ہوا کہ مراتب توکل میں لوگ مختلف ہیں۔ دوم یہ کہ اپنے ضروری خرچ کے بعد جو زائد بچے اسکو خرچ کرنا۔ مثلاً اگر ہزار روپیہ ماہوار آتا ہو اور پانچ سو روپیہ ضروری خرچ ہو تو بقیہ پانچ سو روپیہ فی سبیل اللہ خرچ کریں۔ لقولہ تعالیٰ یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو۔ وفی البیضاوی العفو نقیض الجہد ای المشقۃ یعنی جتنے مقدار آسان ہو وہی مقدار خرچ کریں کہ اسکے خرچ کرنیسے خود پریشان ہو کر دوسروں مشقت میں نہ پڑجاوے یا کسی کا حق ضائع کرکے آخروی مشقت میں نہ پڑجاوے۔ تو ضروری خرچ کے بمقدار نہ رکھنے سے مشقت ہوگی اس لئے ضروری خرچ کے مقدار رکھ کر بقیہ کو خرچ کریں۔ لہٰذا کچھ رکھو، کچھ خرچ کرو۔ کیونکہ دم والوں کی طرح سب دیدینا مراد نہیں۔ ایسا ہی سرمایہ داروں کی طرح سب رکھ لینا بھی مراد نہیں ہے۔ ؎ نہ ہم اشتر کی نہ سرمایہ دار۔ اور انفاق کا درجۂ سوم یہ ہے کہ ضروری خرچ کے بعد مثلاً اگر پانچ سو روپیہ بچ جاوے تو پانچ سو روپیہ سب خرچ کرنا نہیں ہے بلکہ ایک سال پورے ہونے پر ہر سو روپیہ میں ڈھائی روپیہ و ہزار روپیہ میں پچیس روپیہ بطور زکوٰۃ دیں تو اسلام میں مالیات کے متعلق اِزم و اصول کے تین درجات ہیں۔ کمیونسٹ کافروں کے پاس ایک ہی اصل ہے یعنی سب دیدو۔ اور کیپٹل اِزم، ای سرمایہ داروں کی ایک اصل ہے کہ سب رکھو۔ اسلام کے اندر تین اصول ہیں۔ اب کون احمق گدھا کہتا ہے کہ اسلام میں مالیات کے متعلق کوئی اصول ہی نہیں ہے۔ اس سے زائد تفصیل کا موقع نہیں ہے۔ وہذا المجموع من فیوضات الافغان والبیضاوی وبیان القرآن، فاخترہ ان شئت اور سرمایہ کے وہ مقدار وہ شرعی نصاب ہے، سرمایہ داروں نے سرمایہ کا لفظ تو کہتا ہے لیکن مقدار معین نہ کرسکے۔ شریعت نے بصورت نصاب مقدار معین کر دیا۔ کہ جس نصاب پر زکوٰۃ وغیرہ مختلف احکام بھی جاری ہے۔ بکذا فی تقریر العلامۃ الکاندھلویؒ۔ **الجواب** اس آیت میں عدم انفاق پر جو عذاب کی وعید ہے وہ تو سلف سے لیکر خلف تک تمام صحابہؓ و تابعین کے اجماع ہے کہ اس سے زکوٰۃ نہ دینا مراد کہ جس پر عذاب کی وعید ہے حضرت ابوذر غفاری رضؓ طبعی تشدد کی بنا پر سب مال خرچ کرنے پر وعید کے قائل ہیں جو تمام امت محمدیہ کے خلاف ہونیکے تفرد و غیر معتبر ہے جیسا کہ متفق علیہ روایت میں ہے کہ جب حضورؐ نے فرمایا کہ ما من عبد قال لا الٰہ الا اللہ ثم مات علی ذلک الا دخل الجنۃ۔ الخ ابوذر غفاری رضؓ نے اپنا طبعی تشدد و تفرد کی بنا پر فرمایا کہ قلت وان زنی وان سرق، قالؐ وان زنی وان سرق وکررہا ثلثًا وقالؐ فی الآخر وان رغم انف ابی ذر۔ جب ابوذر غفاری رضؓ نے طبعی تشدد کے ماتحت بار بار

وان زنی وان سرق کہہ کر اپنے تفرد پر اصرار کرنے لگے حضورؐ اُن کے تفرد کو باطل قرار دیتے ہوئے اُن کا سوال بند کرنے کیلئے آخیر میں فرمایا وان رغم انف ابی ذر۔ جیسا کہ حضورؐ نے اُن کے تفرد کو غیر معتبر قرار دیا۔ یہاں مالیات میں بھی تمام اُمت کے خلاف اُن کا تفرد غیر معتبر ہے ورنہ نصف دن معطل ہو جاوے گا۔ کما مر۔ اور حدیث انس رضؓ کے جواب تو گزر گیا کہ عمومی طور پر ہر حال کے متعلق عدم اذخار کا حکم نہیں ہے بلکہ ابتداءً حالت فقر و فاقہ کے متعلق عدم اذخار کا حکم تھا۔ اور ابو بکر صدیق رضؓ نے جو سب دیدیا وہ وجوبی طور پر نہیں بلکہ نافلہ طور پر ہے نیز وہ توکل تو ہر ایک کو نہیں ورنہ بعض صحابی کے بیضۂ ذہب کو حضورؐ نے کیوں پھینک دیا۔ کما فی حدیث جابر رضؓ۔ ہذا الجموع من الفتوحات فاخرہ ان شئت۔ اب کمیونسٹ خیال کے کافر مارکہ وہ نام نہاد مسلمان کہاں ہیں جو ابو ذر غفاری کو انقلابی صحابی کہہ کر سرخ کتاب لکھ کر ان کے نام پیچ کر غلط طور پر اُن کے نام استعمال کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ تو سب مال غریب و مسکین کو صدقہ کرنے کیلئے کہتے تھے۔ حکومت کے چند افسروں کو سب کچھ دیکر خود حیوان جانور کی طرح بن کر ان افسروں کو بڑے سے بڑے سرمایہ دار بنا دینے کے متعلق حضرت ابو ذر غفاری رضؓ کا عقیدہ ہرگز نہیں۔ ؎ بیں تفاوت از کجا تا بکجا۔ واللہ اعلم۔

عن ابی ھریرۃ رضؓ یدخل الفقراء الجنۃ قبل الاغنیاء بخمس مائۃ عام: یہاں نصف یوم خمسمائۃ عام کی صفت یا بدل یا عطف بیان ہو کر مجرور ہے چونکہ آخرۃ کے یوم کے مقدار کا طول الف سنۃ ہے لقولہ تعم وان یوما عند ربک کالف سنۃ مما تعدون۔ تو نصف یوم خمسمائۃ عام ہوگا۔ بہرحال اس حدیث ابو ہریرہ رضؓ میں فقراء کے پانچسو سال قبل الاغنیاء دخول جنت ثابت ہوا۔ لیکن فصل اوّل کی حدیث عبداللہ بن عمرو میں ہے کہ فقراء مہاجرین چالیس سال آگے جنت میں داخل ہونگے۔ ان فقراء المہاجرین یسبقون الاغنیاء یوم القیامۃ الی الجنۃ باربعین خریفا۔ طیبیؒ نے نہایہ سے نقل کیا کہ خریف بین الصیف والشتاء ای سردی و گرمی کے درمیانی زمانہ کا نام ہے۔ یہ خریف سال بھر میں ایکدفعہ آتا ہے اس لئے خریف سے سنۃ ای سال مراد ہے۔ بہرحال تعارض مذکور کے جواب یہ ہے کہ وہاں حدیث عبداللہ بن عمرو رضؓ میں اغنیا سے اغنیاء مہاجرین مراد ہیں۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضؓ میں اغنیاء غیر مہاجرین مراد ہیں تو اغنیاء مہاجرین سے چالیس سال قبل دخول الجنۃ اغنیاء غیر مہاجرین سے پانچسو سال قبل دخول الجنۃ میں کوئی تعارض نہیں۔ یا دونوں عدد سے تکثیر مراد ہے نہ کہ تحدید یعنی فقراء بہت دن سے قبل داخل جنت ہونگے۔ اس تکثیر کو کبھی چالیس کی عدد سے بیان کیا اور کبھی پانچسو کی عدد سے بیان کیا۔ دونوں عدد کا مآل ایک ہے ای تکثیر نہ کہ تحدید۔ یا اوّلاً چالیس دن کے متعلق وحی نازل ہونے پر باربعین خریفا فرمایا پھر وحی نازل ہونے پر بخمسمائۃ عام فرمایا تنبیہا علی زیادۃ فضل الفقراء۔ یا فقراء کے مراتب کے اعتبار سے عدد کے اندر تفاوت ہوا چنانچہ جو فقراء غنی پر حرص رکھنے والا مائل بدنیا ہیں وہ لوگ تو چالیس سال قبل جنت میں داخل ہونگے۔ اور جو فقراء بالکل زاہد و تارک الدنیا ہو کر کوئی حرص و میلان رکھتے ہوں تو وہ لوگ پانچسو سال قبل جنت میں داخل ہونگے۔ کما فی المرقاۃ ج۱۰ ص۱۱ و الاشعۃ ج۴ ص۲۳

عن انس رضؓ حبب الیّ الطیب والنساء وجعلت قرۃ عینی فی الصلوٰۃ:۔ باتفاق ائمہ یہاں حدیث انس رضؓ میں حبب الیّ کے بعد من الدنیا کا لفظ نہیں ہے۔ چنانچہ طبرانی و خطیب و ابن عدی و حاکم نے بھی کتاب المصابیح کی طرح من الدنیا کے بغیر روایت کئے ہیں۔ ابن الجوزی و نسائی نے بعض طریق میں من الدنیا کے لفظ زائد لائے ہیں اور من الدنیا کے بعد لفظ ثلاث، احیاء العلوم و تفسیر آل عمران از کشاف کے علاوہ تتبع و تلاش کے باوجود کسی کتب حدیث میں پایا نہیں گیا کذا قالہ السخاوی و ابن حجر و ولی الدین العراقی۔ اگر لفظ من الدنیا و لفظ ثلاث وارد و ثابت ہو تو کوئی اشکال نہیں ہاں اگر من الدنیا کو زائد مانا جاوے تو اشکال یہ ہے کہ صلوٰۃ تو دنیوی معاملہ نہیں ہے اسکو بھی من الدنیا کیسے کہا گیا۔ جواب یہ کہ یہاں دنیا سے حیوٰۃ دنیویہ مراد ہے۔ اسی حیوٰۃ دنیویہ میں حضورؐ کو تین چیزیں پسند ہیں۔ دو تو امور طبعیہ دنیویہ میں سے ہیں یعنی طیب و نساء۔ سوم امور دینیہ میں سے ہے ای صلوٰۃ۔ تو صلوٰۃ آخرت کی چیز تو ہے لیکن حیوٰۃ دنیویہ میں وہ بھی پسندیدہ ہے

بحث دفع التعارض بین خمسمائۃ عام و بین اربعین خریفا ص۱۰ ج۱۰ و معنی الخریف ۱۲

بحث تحقیق زیادۃ من الدنیا و لفظ ثلاث و دفع الاشکال الوارد علی عدم الذکر ص۱۰ ج۱۰

بلکہ قرۃ عینی ہے یعنی جو ذوق و شہود و راحت و سرور نماز میں حاصل ہوتا ہے اور کسی وقت میں اسقدر حاصل نہیں ہوتا یا جواب یہ کہ صلوٰۃ من الدنیا نہیں ہے لیکن اسکو ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حضورؐ نے دنیوی دو چیز ذکر کرنیکے بعد امور دنیا سے اکتا کر امر دینی کیطرف عدول کیا پھر من الدنیا کے بعد اگر لفظ ثلاث کو زائد مانا جاوے تو اشکال یہ کہ حدیث میں تو دنیوی تین چیز کا ذکر نہیں ہے بلکہ دو چیز کا ذکر ہے ای طیب ونسار۔ جواب یہ کہ اگر صلوٰۃ کو بھی مذکور جواب اول کیمطابق من الدنیا کہا جاوے تو تین چیزیں ہو جاوینگی۔ یا جواب یہ کہ دنیوی امور کے ذکر سے اکتا کر حضورؐ نے امر ثالث کو ذکر ہی نہیں کیا وہ گھٹوا ہے کما فی روایۃ النسائی عن انس یا وہ امر ثالث طعام ہے کما فی روایۃ عائشۃ رض۔ کما فی الاشعۃ ص۲۴۲ والمرقاۃ ص۲۳ اور حدیث میں اسلوب البلاغۃ کے مطابق افضل امور دنیویہ ای نساء لقولہ خیر متاع الدنیا المرأۃ الصالحۃ۔ اور افضل امور دینیہ ای صلوٰۃ کو جمع کر دیا۔ اور دونوں افضل کے درمیان فرق کرنیکے لیئے صلوٰۃ کیطرف زیادتی میلان کی بنا پر اسکو ابلغ عبارۃ سے تعبیر کیا حیث قال وقرۃ عینی فی الصلوٰۃ فان قرۃ العین من التعظیم فی المحبۃ چونکہ طیب نساء کے تابع ہے اس لئے اس سے سکوت کیا۔ صلوٰۃ سے جو ہو کے نزدیک نماز مراد ہے و بقول بعض درود مراد قرۃ

بَابُ الامل والحرص

اَمَل بفتح الہمزۃ والمیم امید رکھنا کذا فی القاموس والمصباح الامل ھو الرجاء لیکن ظاہر یہ ہے کہ درازی حیات کی امید کرنا مراد مطلقاً وہ امید مراد نہیں کہ جو یأس کے مقابلہ میں ہے اور مشارق الانوار میں ہے کہ امور دنیا میں سے جو کچھ کہ ملیگا جسکے متعلق وہ حرص و آرزو کرتا ہے امل امور دنیا کی بابت اپنے نفس سے بات چیت کرنا امل ہے ای معنی نزدیک تر است بموارد استعمال ولہذا طول امل را مذموم دارند۔ وبقول بعض امل سے مراد یہ ہے کہ موت اور زاد معنبی سے غافل ہو کر امور دنیا کے متعلق طول امل کرنا ہے کما قال اللہ تعالیٰ ثم ذرہم یاکلوا ویتمتعوا ویلہہم الامل۔ لیکن تحصیل العلم والعمل کیلئے طول امل کرنا بالاجماع محمود ہے کقولہ ع طوبیٰ لمن طال عمرہ۔ اور امام راغب نے کہا کہ حرص فرط الشرۃ فی الارادۃ وشرۃ یعنی آرزو قال اللہ تعالیٰ ان تحرص علی ھداہم۔ یعنی کفار کی ہدایت کیلئے اگر آپکی فرط آرزو وارادہ ہو۔ قاموس میں ہے کہ بدترین حرص یہ ہے کہ اپنے حصہ کو لیکر غیر کے حصہ میں طمع کرنا ہر حال جمع المال وکثرۃ العمل کیلئے حرص کرنا مذموم ہے۔ والآفا لحرص علی التقال وعلی تحصیل العلم وتکثیر الاعمال۔ فمستحسن بلا نزاع اھل۔ اور حرص و امل میں تلازم کیوجہ سے دونوں کو عنوان میں جمع کر دیا۔ کما فی المرقاۃ ذا الاشعۃ ص۲۴۳۔

عن ابن عمر رض وعد نفسک من اھل القبور۔ یعنی اپنے کو ان مردوں میں شمار کرو جو قبر میں آرام فرما ہیں۔ میرک نے کہا کہ وعد نفسک کا جملہ بخاری میں نہیں ہے بلکہ ترمذی اور بیہقی میں ہے تو مؤلف نے مجموعہ پوری حدیث کے متعلق باعتبار مجموعی رواہ البخاری کہدیا۔ واللہ اعلم۔ مختصر طور پر مطلب یہ کہ روح کو پورے بدن اور ہر ہر عضو کیساتھ تعلقات ہیں۔ موت کے وقت روح بدن سے نکل جانے کیوجہ سے وہ سب تعلقات منقطع ہو جاتے ہیں ایسا ہی کچھ ایسی صفات حمیدہ ہیں کہ جن کیساتھ متصف ہونیکے بعد بندہ کا تعلق غیر اللہ سے منقطع ہو جاتا ہے تو اپنے کو مردہ اہل قبور سے شمار کرنیکا معنی اُن صفات کیساتھ زندگی کی حالت میں متصف ہونا ہے جیسا کہ صفت توبہ و آن برآمدن ست از ہر مطلوب جز خدا و صفت زہد و آن برآمدن از دنیا و محبت آں و صفت توکل و آں برآمدن ست از قید اسباب و صفت قناعت و آں برآمدن از شہوات نفسانیہ۔ جیسا کہ موت کے ذریعہ اُن اوصاف ذمیمہ سے نکل جانا ہوتا ہے کما فی الاشعۃ ص۲۴۵ والمرقاۃ ص۳۰۔ کذا ذکرہ الشیخ عبد الوہاب المتقی۔ واضح ہو کہ احسان و تصوف کیمتعلقہ احادیث محقق صوفیائے کرام کے کلام سے سمجھنا پڑیگا جیسا کہ فقہ کے متعلقہ احادیث فقہاء کرام کے کلام سے و عقائد کے متعلقہ احادیث متکلمین کلام سے سمجھنا چاہیے۔

عن عمر وابن شعبۃ رض اول صلاح ھذہ الامۃ الیقین والزھد۔ یعنی اللہ کی رزاقیت و ضمانت پر یقین کرنا۔ لقولہ تعالیٰ وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا۔ آیت میں دابہ کی طرف ھا ضمیر لانے کی مراد یہ ہے کہ اس دابہ کی قسمت میں جو رزق ہے وہ اللہ کے ذمہ میں ہے۔ اگر قسمت ہی میں نہ ہو تو اس کی ذمہ لینا نہیں ہوا۔ اب فاقہ کر

مرنے سے کوئی اشکال نہ ہوگا۔ لہٰذا من فیوض التہانوی، جب خدا کی رزاقیت پر یقین ہوگا تو بخل نہیں کریگا اس لئے فرمایا کہ اوّل فسادہا البخل۔ اور زہد سے بے رغبتی در دنیا مراد، اگر دنیا سے بے رغبتی ہو تو وہ طول امل در دنیا نہ کریگا۔ اب دونوں جملوں میں مناسبت بھی ظاہر ہوگئی۔ اور بقول شیخ عبدالوہاب المتقی حکماء و متکلمین کے اصطلاح میں اعتقاد حد جزم تک پہونچ کر مستند بدلیل و برہان ہوتا ہوا اگر اثبات حق کرے تو وہ یقین ہے اور صوفیائے کرام کے اصطلاح میں اگر تصدیق دل پر متصرف و حاکم ہونے کی حیثیت سے غالب ہو کر امر خیر پر برانگیختہ کرے اور منافی خیر سے مانع ہووے اس حد تک جو تصدیق ہو اس کو یقین کہتے ہیں۔

اگرچہ حضورؐ نے جتنی چیزوں کی خبر دی سب پر یقین کرنا ضروری ہے تاہم اصول یقین چار چیز ہیں۔ اوّل توحید بذاتہ تعالیٰ کہ ہر چہ واقع میشود بقدرت حق تعالیٰ واقع می شود۔ دوئم توکل برضمانت خدا در رسانیدن رزق۔ سوئم یقین کردن در جزاء اعمال از ثواب و عقاب۔ چہارم یقین کردن باطلاع خدا تعالیٰ بر احوال بندہ در ہر حال۔ حدیث میں یقین سے آخرت کے معاملہ پر یقین کرنا اور دنیا کے معاملہ سے زہد بے رغبتی کرنا بھی مراد ہو سکتا ہے۔ کما قیل لیکن یقین کے مقابلہ میں جو بخل لائے اس قرینہ سے رزاقیت خدا پر یقین کرنا راجح ہوگا۔ کما فی الاشعۃ ص۲۴۳ ج۴ والمرقاۃ ص۳۳ ج۱۰

بَابُ استحبَابِ المَالِ والعمرِ لِلطّاعَۃ

یعنی طاعت و عبادت میں خرچ کرنے کیلئے حب مال و طول عمر کو مطلوب کرنے کے جواز کا بیان۔ استحباب کے معنی پسندیدگی اور مال میل سے ماخوذ ہے تو مال وہ چیز جسکی طرف انسان بالطبع مائل ہوتا ہے۔ اور لفظ عمر بضم العین و بفتحہا زندگی و زیستن و بفتحتین نیز آمدہ۔ اور اگر عمر کی قسم کھاتا ہو تو بفتح العین افصح ہوتا ہے کقولہ تعالیٰ لعمرک۔ کما فی الاشعۃ ص۲۳۰ ج۴

تحت عبید اللہ بن خالد رضؓ فاین صلوتہ بعد صلوتہ:۔ یہاں اشکال یہ کہ اللہ کے راستہ میں اعلاء کلمۃ اللہ و اظہار دین کیلئے خاص کر حضورؐ کے اس مبارک زمانہ میں کہ جو مساوی دعوت و قلۃ اعوان کا زمانہ ہے خاص کر اس زمانہ کی شہادت بہت اعلیٰ و ارفع مرتبہ کی چیز ہے اسکے باوجود اس حدیث میں شہید کے عمل شہادت پر غیر شہید کے عمل کو افضل و راجح کیسے بتایا گیا۔ جواب یہ کہ غیر شہید جو تقریباً ایک ہفتہ بعد انتقال ہوا وہ بھی سرحد اسلام کی حفاظت کرنے والا راہ خدا میں مرابط تھا اور شہادت کی پکی نیت رکھتا تھا اس اعتبار سے حکماً شہادۃ میں اس شہید کیساتھ مساوی و شارک تھے مزید برآں ایک ہفتہ کی زائد عبادت اسکو حاصل تھی اس اعتبار سے اس کو فاضل و راجح قرار دیا۔ یا جواب یہ کہ حضورؐ کو بطریق وحی معلوم ہوا کہ مزید اخلاص و مزید عقل و معرفت کی وجہ سے اس غیر شہید کے عمل شہید کے عمل کے برابر ہے پھر بعد میں زیادتی عمل کرنے سے فاضل ہوگیا۔ تو ہر شہید علی الاطلاق غیر شہید پر افضل نہیں ہے بلکہ بہت غیر شہید شہید پر فاضل و راجح ہوتا ہے جیسا کہ ابوبکر صدیق رضؓ کا مرتبہ شہداء صحابہ سے زائد ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۲۴۹ ج۴ والمرقاۃ ص۳۷ ج۱۰

بَابُ التّوکل والصّبر

توکل و صبر کے درمیان تلازم کی وجہ سے دونوں کو ایک باب میں جمع کر دیا گیا۔ وکول کے معنی کوئی کام کسی پر چھوڑ دینا وکالۃ اس کا اسم ہے اور توکل کے معنی اپنے عجز کا اظہار کر کے غیر پر اعتماد کرنا۔ تکلان بضم التاء اس... اسم ہے اور اصطلاح شرع میں توکل کے معنی بندہ اپنی حول و قوۃ سے بری ہو کر اپنے کام کو خدا پر چھوڑ دینا۔ یہی توکل تمام کاموں میں ہوتا ہے۔ لیکن اسکا اکثر استعمال رزق کے معاملہ میں چلتا ہے۔ اور صوفیہ کرام میں سے بعض اگرچہ مقام توکل کی تحقیق و دریافت کیلئے اعضاء و جوارح کو معطل کر کے ترک اسباب کرتے ہوئے توکل کرتے ہیں تاکہ اسباب پر نظر نہ ہو۔ لیکن حقیقۃً معنی توکل یہ ہے کہ خدا کی رزاقیت پر کامل اعتقاد کرے اس کمال اعتماد کیلئے ترک اسباب ترک کسب شرط نہیں ہے بلکہ اسباب کو کامل طور پر اختیار کر کے اسباب پر نظر نہ رکھ کر مسبب الاسباب پر نظر و اعتماد کامل رکھنے کا نام توکل ہے۔ وہو قول العارف الرومی

تحت حقیقۃ المال والعمر

تحت دفع الاشکال فی افضلیۃ غیر الشہید علی الشہید

تحت حقیقۃ التوکل والاشکال علی الشہید

ے برتوکل نہ انوئے اشتر بہ بند۔ کیونکہ توکل فعل جوارح نہیں بلکہ فعل قلب ہے جب قلب میں ضمانت حق پر یقین حاصل ہو جاوے تو توکل صحیح ہوگا۔ تعطیل جوارح شرط نہیں۔ اور بعض نے جو توکل کی تعریف کیا کہ رزاقیت خدا پر اعتماد کر کے کسب اسباب سے بالکل الگ ہو جانا توکل ہے۔ یہاں انقطاع عن الکسب والاسباب کی قید یا تو مبتدی کیلئے ہے یا کسب و اسباب سے دل کے تعلق کا انقطاع مراد ہے۔ یا منتہی کیلئے مباشرت اسباب نافی عن التوکل نہیں ہوتا اس کا یقین مباشرت و ترک مباشرت دونوں صورت میں ایک حال پر ہوتا ہے۔ ابن الملک نے کہا کہ نفع وغیرہ کے متعلق اللہ نے جو مقدر کیا اس کے پہونچنے پر یقین کرنا توکل ہے۔ اور صبر کے لغوی معنی نفس کو کسی چیز سے روکن اور حبس کرنا اور باز رکھنا ہے جسکو فارسی میں شکیبائی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ قال الامام الراغب، الصبر الامساک فی ضیق۔ صبر ایک وسیع المعنی لفظ ہے۔ یعنی عقل و شرع کے مقتضیٰ پر نفس کو کنٹرول کر کے روک کر رکھنا۔ یا عقل و شرع جس چیز سے روکنے کا تقاضا کرتا ہے اس سے روک کر رکھنا صبر ہے۔ و لقول بعض باعثہ نفس پر داعیہ حق غالب ہے کے نام صبر ہے شیخ نجم الدین کبریٰ نے فرمایا کہ مجاہدہ کے ذریعہ خطوط نفس سے باہر نکل آنا اور نفس کے مالوفات و محبوبات سے نفس کو باز رکھنے پر ثابت قدم رہنا صبر ہے اور عوارف میں ہے کہ بعض صبر فرض ہے جیسا کہ ادائے فرض و ترک محرمات پر صبر کرنا۔ اور صبر نفل میں سے یہ ہے کہ فقر و شدائد پر اور صدمہ ادنیٰ کے وقت صبر کرنا و کتمان مصائب و ترک شکایات و اخفائے احوال و کرامات کے ذریعہ صبر کرنا وغیر ذلک۔ اور اکثر و بیشتر صبر کے مختلف موقع و محل کے اعتبار سے صبر کا نام مختلف ہو جاتا ہے تو حبس النفس لمصیبۃ کو صبر کہتے ہیں وضدہ الجزع۔ اور صبر فی المحاربہ کو شجاعت وضدہ الجبن۔ وصبر فی امساک الکلام کو کتمان کہتے ہیں وضدہ الافشاء والصبر فی فضول العیش زہد وضدہ الحرص۔ وفی الیسیر من الدنیا قناعۃ، وضدہ الشرہ وغیر ذلک۔ صبر کے اکثر استعمال مصائب کے متعلق ہوتا ہے جیسا کہ شکر کے اکثر استعمال رزق کے معاملہ میں ہوتا ہے کما فی الاشعۃ ص۲۵۴ والمرقاۃ ص۴۴

عن ابن عباس رض لا یسترقون ولا یتطیرون۔ یہاں اگر رقیہ و منتر سے وہ رقیہ جاہلیت مراد ہو جو قرآن و سنت سے ثابت نہیں جیسا کہ قولہ ولا یتطیرون۔ رقیہ جاہلیت مراد لینے کے قرینہ بھی ہے۔ کیونکہ تطیر کی جو صورت سابقاً مذکور ہوئی وہ اہل جاہلیت کا طریقہ تھا۔ بہرحال رقیہ جاہلیہ و تطیر جاہلی سے پرہیز کرنا عامۃ المسلمین پر لازم و واجب ہے۔ اس لزوم و وجوب کے باوجود اگر جاہلی رقیہ و تطیر سے پرہیز کر کے توکل کرے تو یہ توکل کے ادنیٰ درجہ سے کہ ایسا بھی بغیر حساب دخول جنت کی فضیلت ملے گی کیونکہ واجبات کے مطابق عمل کرنے پر بھی تو ثواب ملتا ہے۔ اور اس سے بھی ترقی کر کے توکل کا برتر درجہ یہ ہے کہ تحقق مقام توکل کے لئے جائز ہے یا ناجائز، مطلقاً ہر قسم کے رقیہ و معالجات و تدبیرات کو چھوڑ دینا چنانچہ توکل کا یہی معنی متعارف بھی ہے۔ کما مر۔ چنانچہ صاحب النہایہ نے کہا کہ توکل کے یہی درجہ دوم خواص اولیاء کیلئے ہے جو اسباب دنیا و علائق دنیا سے بالکلیہ اعراض کرنیوالا ہو۔ لیکن جو عوام الناس توکل کے اس درجہ دوم پر فائز نہ ہو تو انکے لئے جائز صورت تداوی و معالجات رخصت ہے و من صبر علی البلاء و انتظر الفرج من اللہ تعالیٰ بالدعاء کان من جملۃ الخواص والاولیاء۔ و من لم یصبر رخص لہ فی الرقیۃ والعلاج۔ اور اس درجہ دوم کے توکل کرنیوالے خواص کو دخول جنت بغیر حساب کی فضیلت کیساتھ زیادتی رؤیۃ باری تعالیٰ کی فضیلت بھی حاصل ہوگی کما فی قولہ تعالیٰ للذین احسنوا الحسنیٰ وزیادۃ۔ اور توکل کے درجہ سوم جو سب سے اعلیٰ درجہ توکل ہے جو منتہیان و مقربان بارگاہ ایزدی اخص الخواص انبیاء کرام و صدیقین کو حاصل ہے وہ یہ کہ اسباب دنیا انہوں کی نظر شہود سے بالکلیہ ساقط ہو کر اسباب کے وجود و عدم برابر ہو جاوے۔ یہ حضرات فانی فی اللہ و باقی باللہ ہوتے ہیں۔ اور ان کی جزا سب سے اوپر ہے۔ بہرحال رقیہ جاہلی و تطیر اگر مراد ہو تو اس سے پرہیز کر کے توکل کرنا ادنیٰ درجہ کے توکل ہے اور اگر مطلقاً رقیہ و تطیر سے پرہیز کر کے توکل کرے تو درجہ دوم کے خواص اولیاء کا توکل ہے اس سے اعلیٰ خواص الخواص کا توکل ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۲۵۵ والمرقاۃ ص۴۵ ۱۲

بحث مصداق الراسخون والمتبحرون فی العلم یعنی کو اللہ رب العزت کے تفویض للتوکل ۱۲

بَابُ الرِّیَا وَالسُّمْعَۃ

بحث تحقیق الریا والسمعۃ ۱۲

رِیَا روایت صحیحہ کے مطابق آخر میں ہمزہ کیساتھ ہے جو قرأ سبعہ سے منقول ہے بغیر ہمزہ بھی بعض قرأ کی قرأۃ ہے وہی المشہور علی السنۃ العامۃ۔ تحقیق یہ ہے کہ ریا رؤیۃ سے ماخوذ ہے۔ ریا وہ کام جسکے متعلق اللہ کی رؤیۃ پر اکتفاء نہ کرکے لوگوں کو دکھلانے کیلئے کیا جاوے۔ تو حاصل یہ کہ اگر کسی شخص کے اندر کوئی کمال حقیقۃً واقع ہو اس کمال کو لوگوں کو دکھلانا اور لوگوں پر ظاہر ہونیکو پسند کرنا ریا ہے اور اگر حقیقۃً وہ کمال اسکے اندر نہو تب بھی دکھلانا وہ ریا، تو نہیں بلکہ کذب و نفاق ہے اور کسی نیک کام کرنیسے اگر ثواب کا ارادہ بالکل نہو بلکہ دکھلانا اور لوگوں کے سامنے باعزت ہونا مراد ہو تو یہ ریا کے بدترین قسم میں سے ہے ہاں اللہ تعالیٰ نے جو اپنے فضل و کرم سے کسی کے گناہ کو چھپایا اور عبادت کو ظاہر کردیا اس پر دل ہی دل میں خوش ہونا ریا نہیں۔ ایسا ہی اقتداء و اتباع پر دوسروں کو ترغیب دینے کیلئے کسی نیک کام کو ظاہر طور پر کرنا ریا نہیں چنانچہ احادیث درین باب بیاید۔ چونکہ ریا ہونا نہ ہونا نیت پر موقوف ہے اس لئے بہت پیچیدہ معاملہ ہے۔ اور سُمعۃ بضم السین وسکون المیم ماخوذۃ من السمع وہ کام کہ جسکے متعلق اللہ کے سننے پر اکتفاء نہ کرکے لوگوں کو سنانے کیلئے کیا جاوے یا کہا جاوے۔ پھر ریا، وسمعہ اکثر ساتھ ذکر کیا جاتا ہے اور ہر ایک دوسرے کی جگہ استعمال بھی ہوتا ہے اور تاکید کیلئے دونوں کو ساتھ ساتھ لایا جاتا ہے ان دونوں کی ضد اخلاص العمل للہ تعالیٰ ہے۔ کما فی المرقاۃ ج۱ ص۲۶۱ والاشعۃ ج۱ ص۲۶۵

بحث التوجیہات فی قولہ من سمع سمع اللہ بہ ۱۲

عن جندب رضؓ مَنْ سَمَّعَ سَمَّعَ اللّٰہُ بِہٖ: یہاں دونوں فعل بتشدید المیم ہے تسمیع سے ماخوذ ہے۔ قاموس میں ہے کہ تسمیع کے معنی گمنامی دور کرنا اور مشہور کرنا اور بمعنی اسماع کے بھی آتا ہے۔ یعنی شنوانیدن۔ مراد یہ کہ جو شخص اپنے نفس کو مشہور کریگا اور لوگوں کے درمیان مشہور ہونیکے قصد کریگا۔ یا مراد یہ کہ جو شخص اپنے احوال و فضائل لوگوں کو سنادے تو اللہ تعالیٰ اس کے عیوب کو مشہور کریگا اور اس کو بروز قیامت رسوا کریگا۔ چنانچہ یوم القیامۃ کی قید فصل ثالث کی اول حدیث میں ہے۔ یا مراد یہ کہ جو اپنا عمل سنادے اور دکھلادے اللہ تعالیٰ اس کے وہ عمل لوگوں کو سنادیگا اور دکھلادیگا اس کا ثواب فقط وہی دنیا میں سنانا اور دکھلانا ہوگا اور ثواب آخرت سے محروم رہیگا۔ یا مراد یہ کہ جو شخص اپنا عمل لوگوں کو سنادے یا دکھلادے اللہ تعالیٰ اس کا ثواب لوگوں کو سنادیگا اور دکھلادیگا اور وہ ثواب اس کو نہیں دیگا تاکہ اس کے حسرت و افسوس زیادہ ہو۔ یا مراد یہ کہ اسکو جو ریا و سمعہ کی نیت فاسدہ تھی وہ ظاہر کرکے اللہ تعالیٰ کہیگا کہ عمل اور برائے جزا نہ تھا۔ یا مراد یہ کہ جسنے ریا، وسمعہ کے طور پر کوئی عمل کیا اللہ اس کو جزا مرا نہیں دیگا یعنی یہ کہیگا کہ اپنا جزاء اس شخص سے طلب کر جسکو دکھلانے یا سنانے کیلئے عمل کیا تھا۔ کما فی الاشعۃ ص۲۶۶ والمرقاۃ ج۲ ص۶۳

بَابُ الْبُکَاءِ وَالْخَوْف

بحث تحقیق البکاء والخوف ۱۲

بکاء و خوف کے درمیان تلازم غالبًا پر تنبیہ کرنیکے لئے دونوں کو جمع کردیا اگرچہ خوف بکاء کے سبب ہے تاہم بکاء چونکہ اولًا ظاہر ہوتا ہے اس لئے مقدم کیا۔ اور بکاء رونے کی وہ حالت جو انسان کو عارض ہوتی ہے۔ اور بکاء بالمد آواز کرکے رونا، و بالقصر آنکھ سے پانی برسانا اور تباکی رونے میں تکلف کرنا۔ اور ابکا کسیکو گریہ میں لانا اور خوف بھی ایک حالت کا نام ہے جو انسان کو پیش آتی ہے۔ خوف کے معنی ڈرنا و اخافہ و تخویف ترسانیدن۔ یہاں عذاب آخرۃ و عقاب مولیٰ سے بکاء و خوف کرنا مراد ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۲۶۷ والمرقاۃ ج۲ ص۷۵

عن ام العلاء واللہ لا ادری ما یفعل بی ولا بکم: بقول طیبیؒ یہاں متعدد وجوہ ہیں چنانچہ عثمان ابن مظعون رضؓ کی وفات کے بعد اُن کی زوجہ نے جب کہا کہ ھنیئًا لک الجنۃ، تب غیبی حکم کے متعلق سُوءِ ادب پر زجر و تنبیہ کرنے

کے لئے حضورؐ نے فرمایا واللہ لا ادری، الحدیث۔ یا مراد یہ کہ دنیوی واُخروی انجام کی تفصیلی حالت کسیکو معلوم نہ ہونے پر تنبیہ کرنا مراد، کیونکہ مفصلاً احوال غیب اللہ کے علاوہ کسیکو معلوم نہیں یہاں اتنا مجملاً معلوم ہے کہ انبیاء کرام کی عاقبت محمود ہے۔ یا مراد یہ کہ معلوم نہیں کہ میری ای حضورؐ کی وفات بصورت موت ہوگی یا بصورت قتل اور یہ بھی معلوم نہیں کہ اُمم سابقہ کی طرح تم پر عذاب نازل ہوگا یا نہ۔ حاصل یہ کہ اپنے ذات سے نفی علم غیب مراد ہے۔ تورپشتی وغیرہ نے کہا کہ یہ حدیث اور اس قسم کی دوسری احادیث سے یہ مطلب لینا ہرگز جائز نہیں کہ حضورؐ اپنے انجام کے متعلق متردد تھے۔ کیونکہ حضورؐ کو تو مقام محمود ملنا اور حضورؐ اکرم الخلائق ہونا اور اوّل شافع اور اوّل مشفع ہونا قرآن وحدیث سے ثابت ہے۔ دراصل بات یہ ہے کہ یہ قول واللہ لا ادری الخ قولہ لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر کے قبل حالت مبہم رہنے کے زمانہ میں صادر ہوا لیکن اس آیت کے نزول کے بعد یقین ہوگیا کہ عاقبت بخیر ہے۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۲۷۵ والمرقاۃ ج۱۰ ص۷۶۔

باب تغیر الناس

ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف پھر جانیکو تغیر کہتے ہیں مراد یہ کہ زمانہ نبوت میں جس استقامت برطریق حق والتزام احکام واتباع حق وزہد وثبات براعمال مرضیہ اور حسن قلبی نورانیت وصفائے باطنی کی حالت پر لوگ تھے آخر زمانہ میں حالات مذکورہ کے ضد کی طرف عود کرکے تغیر حالات ہونگے جیسا کہ فصل اوّل کی حدیث اوّل میں تغیر حالات کی طرف اشارہ ہے۔ یا تغیر سے تغیر زمان مراد ہے جو اس باب کے اکثر احادیث کے مضمون کے موافق بھی ہے۔ اب احادیث کے مصداق بھی متعین ہوگیا کہ تغیر زمان ہے یا تغیر حالات۔ کما فی المرقاۃ ج۱۰ ص۹۲ والاشعۃ ج۴ ص۲۸۵

عن ابن عمر رضؓ انما الناس کالابل المائۃ:۔ یہاں ابل ومائۃ معرف باللام بھی روایت میں ہے اور بغیر الف واللام بھی مروی ہے اور مائۃ سے تعیین وتحدید مراد نہیں بلکہ تکثیر مراد ہے۔ اور راحلۃ وہ نوجوان قوی اونٹ جو سواری اور باربرداری کے قابل ہو۔ اور حرف تاء مبالغہ کیلئے ہے۔ مراد یہ کہ جیسا کہ اونٹ تو بہت ہیں لیکن ان میں سواری اور باربرداری کے قابل ہو کام کے اونٹ بہت کم ہیں ایسا ہی آدمی بھی بہت ہیں۔ لیکن حالات مذکورہ کے تغیر کی وجہ سے برگزیدہ وپسندیدہ جن کی صحبت اختیار کیا جائے اور جو حق صحبت بجالاکر امور خیر میں معین ومددگار ہو ایسے قابل اور کام کے آدمی بہت کم ہیں۔ جیسا کہ بعض ارباب حال کا قول ہے کہ ہذا زمان قحط الرجال اور سہل تستری نے خلق کثیر کو دیکھ کر کہا کہ لا الٰہ الا اللہ کے اہل ای مسلمان تو کثیر ہیں والمخلصون منہم قلیل، کما نبہ اللہ تعالیٰ علیہ بقولہ وقلیل من عبادی الشکور۔ اور بعض کہتے ہیں کہ مطلق زمانہ کے اعتبار سے قابل کام کے آدمی کم ہونا مراد نہیں بلکہ صحابہؓ وتابعین وتبع تابعین کے خیر القرون الثلثہ کے بعد قابل آدمی کم ہونا مراد ہے۔ لیکن حق بات یہ ہے کہ قرون ثلثہ کے بعد آخر زمانہ کے قید لگانے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ مطلقاً ہر زمانہ میں جمیع صفات محمودہ سے متصف کامل مسلمان کم ہیں اور آخری زمانہ میں بہت ہی کم ہوں گے۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۲۸۵ والمرقاۃ ج۱۰ ص۹۲

باب الانذار والتحذیر

اصول معتمدہ ونسخہ صحیحہ کیمطابق اس باب کیلئے کوئی عنوان نہیں ہے بلکہ صرف باب ہے لیکن بقول ابن الملک الانذار والتحذیر عنوان ہونا مناسب ہے بمعنی التخویف والتذکیر۔ کما فی المرقاۃ ج۱۰ ص۹۹۔ عن ابی موسیٰؓ لیس علیہا عذاب فی الآخرۃ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اُمت محمدیہ کے گناہ دنیوی مصائب وفتنہ ومحنت وزلزلہ وغیرہ کے ذریعہ معاف ہوکر کفارہ ہوجاتا ہے۔ یہ حالت اُمت محمدیہ کیلئے خاص ہے اور اگر مسلمانوں کا قتل اگر کافروں کیذریعہ ہو تو یہ قتل بھی موجب کفارہ ہوکر موجب اجر وشہادت ہے اور اگر مسلمانوں کے درمیان قتل وقتال ہو تو مظلوم کیلئے موجب کفارہ

واجر ہے۔ بہرحال اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دنیوی آفات وبلیات کیذریعہ کفارۂ ذنوب ہونیکی وجہ سے اُمت محمدیہ کو آخرت میں عذاب نہوگا۔ حالانکہ دوسری صحیح ومتواتر حدیث سے مسلمان مرتکب کبیرہ کا معذب ہونا ثابت ہے۔ ثم یخرجون من النار بالشفاعۃ او بالعفو۔ اس تعارض کی بنا پر مظہر نے کہا کہ ہٰذا حدیث مشکل لانہ ینفی عذاب الآخرۃ عن اُمۃ محمد ﷺ لکنہ وردت الاحادیث بتعذیب مرتکب الکبیرۃ۔ اس تعارض کا جواب یہ کہ یہاں اُمت سے خاص اُمت مراد ہے یعنی وہ اُمت جو پورے طور پر امتثال اوامر واجتناب عن المناہی کرتے ہوئے تارک کبائر ہو پھر دنیوی مصائب کے ذریعہ صغائر کا کفارہ ہوجاوے تو اُن کو آخرت میں عذاب نہوگا۔ یا عذاب آخرت نہ ہونیکے حکم خاص اُمت کیلئے ہے یعنی صحابۂ کرام کی جماعت کیلئے عذاب نہ ہونے کے حکم ہے۔ اور دوسرے اُمت اگر مرتکب کبیرہ ہو تو اُن کیلئے عذاب ہونیکے حکم ہے فلا تعارض۔ یا تمام اُمت مراد، تو تمام اُمت کیلئے اس حدیث ابی موسیٰ میں عذاب شدید نہ ہونیکا حکم ہے اور اس اُمت کے مرتکب کبیرہ کیلئے فی الجملہ عذاب ہونا دوسری احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔ یا اس حدیث ابی موسیٰ میں عذاب آخرت کے نفی ہے برزخی ودنیوی عذاب کی نفی نہیں تو ممکن ہے کہ دنیا میں آفات وبلیات کیذریعہ اور عالم برزخ میں عذاب قبر کیذریعہ تمام گناہوں سے پاک وصاف کرکے آخرت میں لیجاویں گے تاکہ آخرت میں کوئی عذاب نہ دیکھے لیس علیہا عذاب فی الآخرۃ۔ چونکہ برزخ آخرت کا مقدمہ وتمہید ہے اس میں معذب ہونا گویا کہ آخرت میں معذب ہونا ہے جو صحیح حدیث میں وارد ہے۔ بالجملہ اس اُمت مخصوص است بمزید رحمت وعنایت باری تعالیٰ کہ اقتضاء نجات و مغفرت می کند۔ کما فی الاشعۃ ص۲۹۴ ج۴ والمرقاۃ ص۱۰۵ ج۱۰ یا مجموعہ اُمت مرحومہ وغیرہ پر معذب ہونیکے حکم باعتبار مجموعی دیا گیا اور بعض فرد پر معذب ہونیکا حکم باعتبار مجموع نہیں بلکہ باعتبار بعض دیا گیا دونوں میں کوئی منافات نہیں۔ اب مجموع مرحوم ہوکر کبائر کے عوارض کی وجہ سے بعض معذب ہوسکتا ہے وہذا من الفتوحات۔ یا بقول شاہ عبدالعزیز رح ظاہر کرنیکے قابل نہیں ہے بلکہ راز کا معاملہ یہ ہے کہ مؤمن کو عذاب آخرت کے بغیر جنت میں دخول اولی ہوگا جسکو حدیث ابوموسیٰ میں بیان کیا گیا۔ نیز حدیث "سبقت رحمتی علی غضبی" ہے نفس رحمت سے نفس دخول ہوگا اور سبقت رحمت سے دخول اولی ہوگا لیکن خوف دلاکر دنیوی انتظام بھی ٹھیک رکھنا پڑیگا۔ اسلئے مرتکب کبیرہ کیلئے وعید کی احادیث وارد ہیں کہ جس سے تنبیہ وزجر کرنا مراد ہے اُمت محمدیہ کو حقیقۃً عذاب دینا مراد نہیں۔ کقولہ تعالیٰ من ترک الصلوٰۃ متعمداً فقد کفر حقیقۃً کافر ہوجانا مراد نہیں صرف زجر ومبالغہ کرنا مراد ہے۔ کما نقلہ الکاندھلوی رح۔

کتاب الفتن

فتن فتنہ کے جمع جیسا کہ محن محنۃ کی جمع فتنہ کے معنی امتحان وآزمائش کے ہے۔ نیز فتنہ کے معنی فریفتگی اور گمراہ ہونا وگمراہ کرنا وگناہ وکفر ورسوائی وعذاب وجنون ومحنت اور مال واولاد۔ اور رائی میں لوگوں کا اختلاف ہے۔ مؤلف نے یہاں آخیر مشکوٰۃ تمام ابواب کو کتاب الفتن میں شامل کردیا۔ اس کی وجہ ظاہر نہیں ہے۔ خاص کر باب الفضائل والمناقب کو کتاب الفتن کے ماتحت لانا بالکل غیر ظاہر ہے۔ اگر جواب دیا جاوے کہ فضائل ومناقب کے ذکر میں بھی فتنہ وآزمائش ہے کہ دیکھا جاویگا کہ کون ان فضائل ومناقب کے اعتقاد کرتا ہے اور مودودی جماعت کی طرح کون اعتقاد نہیں کرتا۔ اس اعتبار سے کتاب الفتن کے ماتحت لانا مناسب ہوا۔ لیکن مشکل یہ کہ یہی آزمائش تو طہارت وصلوٰۃ وغیرہ میں بھی ہوتی ہے کہ کون عمل کرتا ہے اور کون نہیں۔ تو مذکور فی المشکوٰۃ تمام ابواب کو کتاب الفتن کے ماتحت لانا چاہیے تھا۔ کما فی الاشعۃ ص۲۹۶ ج۴۔

دراصل ذوق مختلف ہے ہر ایک اپنے اپنے ذوق کیمطابق کتاب کو ترتیب دیتے ہیں۔ ولا مناقشۃ فی الاصطلاح

بحث تحقیق المنۃ سجود فی الاشکال ۱۲

عنہ کالحصیر عُودًا عُودًا: حصیر کے معنی بوریا یعنی چٹائی اور عود سے خرما درخت کے سبز شاخ کہ جسکو چیر کر جو تنکہ نکلیگا اس میں سے ایک کو دوسرے کیساتھ ملا کر بوریا بنایا جاتا ہے۔ بقول نووی عُودًا عُودًا کے دونوں لفظ میں تین قسم کی روایات ہیں سب سے اظہر و اشہر روایت میں ضم العین والدال المہملہ ہے اور اس مشہور روایت کے تین مراد ہو سکتے ہیں۔ یعنی بلاؤ مصیبت یا عقائد فاسدہ و شہوات نفسانیہ جو فتنہ کے مصداق ہے یہ تمام فتنے یکے بعد دیگرے دلوں پر پیش آویں گے۔ جیسا کہ بوریا بننے کے وقت خرما درخت کے پتے یکے بعد دیگرے پیش آتا ہے۔ یعنی بوریا بنانے میں جیسا کہ ایک تنکہ کے بعد دوسرا تنکہ ملایا جاتا ہے ایسا ہی ایک فتنہ کے بعد دوسرا فتنہ دلوں پر پیش کیا جاویگا۔ یا مراد یہ کہ جیسا کہ بوریا بننے والا پروہ تنکے یکے بعد دیگرے پیش آتے ہیں ایسا ہی قلوب پر پیش آتے رہیں گے تو اس صورت میں ناسج ای بننے والا پر جو تتابع ہے فتنے کے تتابع کو اسکے ساتھ تشبیہ دینا مراد ہے۔ اول صورت میں ناسج کا ذکر نہیں۔ فافرقا۔ کما قالہ القاضی عیاض۔ یا مراد یہ کہ بوریا پر سونیوالا کے جنب میں جیسا کہ بوریا کا نقش ہو جاتا ہے اور تاثیر کرتا ہے ایسا ہی فتنے کی نقش دل پر ہو کر تاثیر کرتا ہے بوریا کے نقش جیسا کہ یکے بعد دیگرے ہو کر مؤثر ہے ایسا ہی فتنے بھی تتابعاً عارض ہو کر مؤثر ہے۔ اور دوسری روایت بفتح العین والدال المہملہ ای عَوْدًا عَوْدًا کہ جسکی مراد دلوں پر فتنے بار بار عود کرنا اور مکرر طور پر مرۃ بعد اخری کر کے پیش آنا ہے جیسا کہ حصیر پر مکرر پیش آتا ہے۔ اور تیسری روایت بفتح العین وذال معجمہ ای عَوْذًا عَوْذًا کہ جسکے مراد فتنہ کے شر سے استعاذہ کرنا اور پناہ مانگنا ہے۔ جیسا کہ ارتداد و کفر و معصیت کا ذکر کے بعد درمیان کلام میں نعوذ باللہ منہا یا معاذ اللہ کہا جاتا ہے۔ کما فی الہدایہ ص۹۶ ج۲ وکذا اہلہ اذا ارتدوا العیاذ باللہ ولحق بدار الحرب۔ اس حدیث میں بھی عروض الفتنہ کا ذکر کے بعد بطور استعاذہ فرمایا۔ عوذًا عوذًا ای خدا کی پناہ خدا کی پناہ۔ کما قالہ ابن السراج۔ اور روایت اولیٰ کے مطابق دال منصوب ہے یا مرفوع منصوب ہونا حالیہ کے بنا پر ہے ای ینسج الحصیر حال کونہ عودًا عودًا اور مرفوع ہونا ھو مبتدا محذوف کی خبر ہو کر ہے۔ اور روایت ثانیہ و ثالثہ کے مطابق فقط منصوب ہوگا۔ قولہ فای قلب اشربہا:۔ اُشْرِبَ صیغہ مجہول ہے یعنی فتنہ کی محبت دل میں خلطاً رابطیاً اتحاداً یا کی طرح مل گئی اور راسخ ہو گئی اور رچ بس گئی اور دخول تام ولزوم کامل ہو گیا اور پانی کی طرح ہر ہر مسام میں نافذ ہو گئی۔ کقولہ تعالیٰ واشربوا فی قلوبہم العجل بکفرہم ای حب العجل۔ مراد یہ کہ جو دل اس فتنہ سے کامل طور پر متاثر ہوگا، اس دل میں سیاہ نشانی لگائی جائیگی یا سیاہ نقطہ لگایا جائیگا چنانچہ لفظ نکتہ دراصل اس نشان کو کہتے ہیں کہ جو چھوٹے لکڑی وغیرہ سے زمین پر کیا جاتا ہے۔ اور نکتہ بمعنی نقطہ کے بھی آتا ہے۔ قولہ حتی یصیر بالیاء والتاء۔ اگر یصیر بالیاء ہو تو ضمیر اس انسان کی طرف راجع ہے جو سیاق کلام سے مفہوم ہوتا ہے۔ اور اگر تصیر بالتاء ہو تو ضمیر اس قلوب کی طرف ہے جو صراحۃً مذکور ہے یعنی اس زمانہ کے اہل کے قلوب یا انسان باعتبار قلب دو قسم پر اور دو صفت پر ہونگے۔ ایک قسم کے قلوب تو وہ ہونگے جو سفید سنگ مرمر کی طرح کسی چیز سے متاثر نہیں ہونگے یہاں صرف سفیدی میں تشبیہ دینا مراد نہیں بلکہ صلابۃ و قوۃ و سختی میں بھی تشبیہ ہے۔ اور دوسرے قسم کے وہ قلوب جو سیاہ راکھ کے مانند رنگ جیسا کہ برتن کو الٹ دیا گیا ہو جیسا کہ الٹا یا دیا گیا برتن میں کوئی چیز ثابت و برقرار نہیں رہتی بلکہ خالی ہوتا ہے ایسا ہی یہ قلب نور ایمانی و علوم و معارف سے خالی ہے۔ مُرْبادًّا بضم المیم وسکون الراء وتشدید الدال، سیاہ خاکستری رنگ ماخوذ من الربد خاکستر گوں شدن۔ ہذا کلہ فی المرقاۃ ج۱۰ ص۱۱۱ والاشعۃ ج۴ ص۲۹۶۔

وعنہ ان الامانۃ نزلت فی جذر قلوب الرجال:۔ امانت سے اس کے معنی مشہور ای لوگوں کے حق میں خیانت نہ کرنا۔ مراد اسی خیانت نہ کرنے کی مادہ قلوب الرجال کے اندر۔ وجذر بمعنی قلوب کے اصل میں ڈالا گیا۔ یا امانت سے تمام تکالیف و احکام شرعیہ مراد ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ انا عرضنا الامانۃ علی السموات

بحث مصداق الامانۃ بحث کیفیت عرض الامانۃ بحث معنی قولہ فای قلب اشربہا ذکر معنی الشبہ ذکر وجہ الشبہ بحث معنی قولہ عودًا عودًا ذکر وجہ التشبیہ ۱۲ بالوکت والجعل ۱۲

والارض، الآیہ۔ یعنی تکالیف شرعیہ کیساتھ مکلف ہونیکے استعداد قلوب رجال کے اندر اور اس کے عمق میں رکھا گیا اور ان تمام تکالیف کی اصل ایمان ہے جسکی طرف آخیر حدیث میں اشارہ کیا کہ وما فی قلبہ مثقال حبۃ من خردل من الایمان یا امانت سے عقل دیکر مکلف بنانا مراد ہے یہی عقل اصل قلب میں ڈالی گئی۔ اور شیخ الاسلام استاذنا العلام صاحب فتح الملہم کی رائے ہے کہ امانت سے ایمان و ہدایت کے تخم ای بیج مراد ہے جسکو بنی آدم کے قلب کی زمین پر بکھیرا گیا وہ بیج اگر نہو تو ایمان بھی نہیں۔ لقولہ ع لا ایمان لمن لا امانۃ لہ۔ اب اسی تخم کی نگہداشت کرنیسے ایمان کا پودا آگے اور بڑھے اور پھولے و پھلے اور آدمی کو اس سے لذت اندوز ہونیکا موقع ملے۔ اسی کو حدیث حذیفہ رض میں بیان کیا الامانۃ نزلت فی جذر قلوب الرجال۔ بہرحال امانت کے مصداق کے متعلق تفصیلی بحث تنظیم الاشتات جزء ۱ میں گزر چکی ہے فراجعہ ان شئت۔ مراد یہ ہے کہ عقل و ہدایت کے استعداد و مادہ اولاً قلوب رجال میں پیدا کرکے اس استعداد کو فعلیہ میں لانیکے لئے اور طرق ہدایت معلوم کرنیکے لئے اسکے موید کے طور پر قرآن و سنت نازل کئے ہیں والیہ اشار بقولہ ع ثم علموا من القرآن والسنۃ۔ الحدیث۔ اور ثانی حدیث میں جو حضور کے زمانہ کے بعد صحابہ کرام کے زمانہ سے نوم یعنی غفلت کیوجہ سے ثمرۂ ایمان ناقص سے ناقص تر ہوتا گیا۔ اس کو وکت اور مجل سے تعبیر کیا۔ وکت بفتح الواو وسکون الکاف بمعنی الاثر الیسیر کالنقط فی الشئی۔ اور مجل بفتح المیم وسکون الجیم وہو اثر العمل فی الید یعنی کام کرنیکی بنا پر ہاتھ کا چمڑہ سخت ہوجانا کتاثیر جمر بہ اثر المجل سے بدل واقع ہوا۔ ای یکون اثرہا کاثر جمر۔ صاحب التحریر نے کہا کہ حدیث کی مراد یہ ہے کہ امانت قلوب سے آہستہ آہستہ زائل ہوتی رہے گی جب امانت کی اول جزء زائل ہوگا تب نور ایمان زائل ہوکر وکت کی طرح ظلمۃ پیدا ہوگی پھر جب ثانی جزء زائل ہوگا تو مجل کی طرح ہوگا۔ وہو اثر محکم لایکاد یزول الا بعد مدۃ۔ پھر اس نور کے وقوع و استقرار فی القلب کے بعد زائل ہونے اور ظلمت باقی رہنے کو اس انگارہ کے ساتھ تشبیہ دیا کہ جسکو لنڈھاوے اور لوٹ پوٹ کرے اپنے پاؤں پر یہاں تک کہ تاثیر کرکے آبلہ پیدا کردے کہ جو دیکھنے میں بلند ہے لیکن اس کے اندر مادۂ فاسدہ کے علاوہ کوئی مفید چیز نہیں ہے۔ ایسا ہی جسکے قلب سے رفع امانت ہوا وہ دیکھنے میں تو بلند و کارآمد دکھلائی دیتا ہے لیکن اس کے باطن میں کوئی صلاح و مفید چیز نہیں ہے۔ فتدبر۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۱۱۳ واللمعات ج ۴ ص ۲۹۸

عن ابی بکرۃ رض یعمد الی سیفہ فیدق علی حدہ بحجر:۔ یعنی اپنی تلوار کی طرف قصد کرے پس تلوار کی تیزی پر پتھر کے ذریعہ مارے یعنی ہتھیار وغیرہ توڑ ڈالے تاکہ لڑائی میں جانا نہ ہو۔ واضح ہو کہ حضرت ابو بکرۃ صحابی مشہور وغیرہ کے نزدیک مسلمان کی دو جماعت کے درمیان جو قتال ہو یہ فتنہ کا قتال ہے اس میں مطلقاً ای ابتداءً بالقتال ودافعۃً کسی صورت میں شریک ہونا جائز نہیں۔ لحدیث ابی بکرۃ رض یعمد الی سیفہ فیدق علی حدہ بحجر۔ رواہ مسلم۔ وعن ابی سعید انہ قال یوشک ان یکون خیر مال المسلم غنم یتبع بہا شعف الجبال ومواقع القطر یفر بدینہ من الفتن۔ رواہ البخاری۔ واضح ہو کہ قتال بالکفار تو افضل اعمال و ذروۃ سنام الجہاد ہے اسکو فتنہ نہیں کہا۔ بلکہ مسلمان کے دو جماعت کے درمیان جو قتال ہوتا ہے اسکو فتنہ کہا گیا اس بھاگنے کا حکم اس قسم کی احادیث میں وارد ہے۔ فافہم۔ تو مذکورہ احادیث کی بنا پر ابو بکرہ وغیرہ کے نزدیک فتنہ کے قتال میں شریک ہونا مطلقاً جائز نہیں بلکہ مسلمان کے دو فریق اگر باہم قتال کرے تو اس سے احتراز کرکے گوشہ نشین اختیار کرنا واجب ہے۔ اور ابن عمر و عمران بن حصین وغیرہما کے نزدیک قتال فتنہ کے زمانہ میں ابتداءً بالقتال کرتا ہوا از خود تو شریک نہ ہوے لیکن اگر اپنے اوپر حملہ ہو تو مدافعت کرنا جائز ہے۔ بہرحال مذکورہ دونوں مذہب کے مطابق فتنہ کے قتال میں ابتداءً دخول ناجائز ہے۔ اور بقیہ تمام صحابہ و تابعین و عامۂ علماء اسلام کے نزدیک مسلمانوں کی دو جماعت کے درمیان اگر قتال شروع ہو جو فتنہ کا قتال ہے ان دونوں جماعت میں سے جو باغی ہے اس باغی کے مقابلہ میں حقانی جماعت

بحث الاختلاف فی القتال فی زمن الفتنۃ مع توجیہ حدیث ابی بکرۃ فتامل ۱۲

کی نصرۃ واعانت واجب ہے بقولہ تعالیٰ وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینہما فان بغت احدہما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی، الآیہ۔ یہاں مراد طائفہ باغیہ کے مقابلہ میں قتال کا امر وارد ہے۔ والامر للوجوب۔ نیز اگر طائفہ باغیہ کے مقابلہ میں قتال نہ کرے تو باغیوں کی قوۃ وشوکت زائد ہو کر کفار کی قوۃ بھی بڑھ جاوے گی جو بغیر مشاہدہ کے احتمالات نہیں۔ بلکہ بنگلہ دیش کی ابتدائی واقعات سے وہ بالکل مشاہد اور ظاہر ہے کہ انڈیا کی قوت بھی بڑھ گئی تھی۔

الجواب۔ ابوبکرہ وغیرہ کی حدیث میں جو بالکلیہ ترک القتال کا حکم ہے یہ ان لوگوں کے متعلق ہے جن کے سامنے اہل حق واہل بغی کا امتیاز نہ ہوا ہو۔ یعنی کون حقانی، کون باغی یہ معلوم نہ کر سکا۔ یا اس صورت میں ترک القتال کا حکم ہے جب دونوں طائفہ ظالم ہو کسی کے پاس کوئی تاویل نہ ہو۔ کما فی شرح مسلم للنووی ج ۲ ص ۳۸۹ والاشعۃ ج ۴ ص ۳۰۲

یبوء باثمہ واثمک۔ اس کے دو معنی ہے یعنی بالفعل تجھ کو قتل کر کے جو گناہ کیا وہ تو اسپر ہوگا ہی اور اگر بالفرض تو اسکو قتل کرتا اور جو گناہ تیرا ہوتا وہ گناہ بھی اسکے سر پر ہو کر اسکے عذاب مضاعف وڈبل ہوگا۔ یا یہ کہ تم جو مسلمان ہو تمکو قتل کرنے سے معلوم ہوا کہ اس کے دل میں پہلے ہی سے مسلمانوں کیساتھ بغض وعداوت ہے تو سابقا بغض وعداوت مسلمین کے گناہ تو اسپر ہے۔ اب تمکو قتل کرنا معاملہ جو اس سے صادر ہوا یہ گناہ بھی اسپر ہوگا۔ کما فی الاشعۃ ج ۴ ص ۳۰۲

عن ابی ھریرۃ رضہلکت امتی علی یدی غلمۃ من قریش۔ یہاں جس امت کی ہلاکت کی خبر دیگئی اس امت سے افضل امت ای صحابہ کرام مراد ہیں کیونکہ وہ حضرات خیار امت ہیں۔ اور غلمۃ بکسر الغین غلام کے جمع یعنی نوخیز ونوجوان جو کمال عقل کے مرتبہ تک نہیں پہونچا اور جن کو اصحاب لوقار وارباب العقول کے کوئی پروا بھی نہیں چنانچہ غلمۃ سے عثمان غنی رضؓ وعلی رضؓ وحسن رضؓ وحسین رضؓ کے قاتلین مراد ہیں جن کے واقعات کتب تواریخ میں مفصلاً موجود ہے۔ چنانچہ مفسدین دیوار کود کر عثمان رضؓ کے گھر میں داخل ہوا۔ ان میں سے کنانہ بن بشیر نے آتے ہی عثمان غنی رضؓ پر تلوار چلائی۔ زوجہ عثمان رضؓ نائلہ نے روکنا چاہا، انکی انگلیاں کٹ گئیں۔ پھر کنانہ نے دوسرا وار کیا جس سے آپ ۱۸ ذی الحجہ ۳۵ھ یوم جمعہ کو ۸۲ سال کی عمر میں بارہ سال خلافت کر کے شہید ہوگئے۔ اور عبد الرحمن بن ملجم نے ۱۶ رمضان المبارک ۴۰ھ نماز فجر کے وقت علی رضؓ پر اس زور سے حملہ کیا کہ تلوار کا زخم علی رضؓ کی کنپٹی تک پہنچ گیا اور تلوار کی دھار دماغ تک اتر گئی جس کے شدید صدمہ سے آپ نے ۱۷ رمضان ہفتہ کے دن وفات پائی۔ اور ۵۰ھ یا ۵۱ھ میں حسن بن علی رضؓ نے وفات پائی۔ عام طور پر بیان کیا جاتا ہے کہ آپکو آپکی بیوی جعدہ نے زہر دیا تھا لیکن یہ تحقیق نہیں کہ زہر کیوں دیا۔ اور حسین رضؓ کو ۱۰ محرم کربلا میں یزید کے لشکر نے عبد اللہ بن زیاد گورنر کوفہ کے حکم سے شہید کیا گیا۔ بہرحال غلمۃ سے یہی قاتلین واہل فتنہ واہل بغی وامثال ایشاں مراد ہیں۔ ابوہریرہ رضؓ کو ہر ایک کے نام معلوم تھے لیکن فساد کے خوف سے ظاہر نہ کرتا تھا۔ کما فی مجمع البحار۔ یا غلمۃ سے یزید بن معاویہ اور عبد اللہ بن زیاد اور ان کے مانند نوجوانان بنو امیہ مراد ہیں کہ جنہوں نے اہل بیت النبیؐ کو قتل وغارت کیا۔ ایسا ہی عبد الملک بن مروان کے گورنر کوفہ حجاج بن یوسف مراد ہیں، مروی ہے کہ حجاج نے جنگ کے علاوہ ۱۲۰ آدمی کو قتل کیا اور عبد اللہ بن زبیر کو شہید کیا۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۱۲۱ والاشعۃ ج ۴ ص ۳۰۲ وتاریخ الاسلام

وعنہ یتقارب الزمان۔ یہاں دنیا وآخرت کا زمانہ قریب ہو کر قرب قیامت مراد ہے۔ یا اہل زمان شرور ائی میں ایک دوسرے کے قریب ہونا مراد ہے۔ یا نفس زمانہ شر میں قریب ہونا مراد ہے یہاں تک کہ زمانہ کے اول آخر کے مشابہ ہوگا۔ یا اہل زمانہ کے عمر قصیر ہونا مراد ہے۔ یا کثرۃ معاصی سے برکت زمان کم ہو جانا مراد ہے۔ وقد مر فی کتاب الرؤیا کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۱۲۱ والاشعۃ ج ۴ ص ۳۰۲

وعنہ القاتل والمقتول فی النار۔ یعنی جو شخص محق ومبطل کو تعیین وتمیز کے بغیر جہل واشتباہ کی حالت میں قتال کرتا ہے یہاں تک کہ قاتل کو معلوم نہیں کہ کیوں قتل کیا۔ اور قتل کرنا جائز ہے یا نہیں اور مقتول کو معلوم نہیں کہ کیوں قتل کیا گیا۔ شرعی وجہ کی بنا پر یا بغیر شرعی وجہ کے۔ پس جب کہا گیا کہ اس قسم کے مشتبہ قتل کا سبب کیا ہے

تو حضورؐ نے فرمایا کہ اس کے سب معاملہ خلط ملط ہو کر ایسے ہرج ای فتنہ کیشرہ ہے جو موجب قتل ہوتا ہے۔ والمعنی سببہ ثوران الہرج وہیجانہ۔ دراصل ہرج وہ فتنہ ہے جو سبب قتل و مفضی الی القتل ہو۔ اس لئے ہرج بمعنی القتل آتا ہے اور قاتل تو ناحق قتل کرنے کیوجہ سے فی النار ہوگا۔ لیکن مقتول فی النار ہونے کیوجہ یہ ہے کہ وہ بھی قتل پر حریص و عازم تھا اگرچہ اس کو موقع نہیں ملا۔ اور عزم معصیت کی وجہ سے بھی ماخوذ ہوتا ہے۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۳۰۳ والمرقاۃ ج۱۰ ص۱۲۱

عن سفینہ الخلافۃ ثلثون سنۃ:۔ یعنی پسندیدہ و کامل خلافت جو موافق سنت و اتباع طریقہ حق پر ہو وہ تیس برس تک ہوگی۔ پھر تیس برس کے بعد خلافت کاٹنے والی بادشاہت ہو جاویگی یعنی تیس برس کے بعد ایسے بادشاہ ہونگے جن کے گرد و دستم سے لوگ امن میں نہونگے اگرچہ اگلوں کے پیچھے آنے کیوجہ سے ان بادشاہوں کو بھی مجازاً خلیفہ کہا جاسکتا ہے لیکن حقیقۃً خلیفہ جن کی خلافت کی طرف حضورؐ نے اشارہ کیا وہ تیس سال کے اندر مخصوص ہے اسی تیس سال میں خلفاء اربعہ کی خلافت تھی اور اس حدیث میں جو ہر ہر خلیفہ کی خلافت کی مدت بیان کی گئی وہ کسر کو حذف کر کے تقریبی و تخمینی مدت کے بیان ہے۔ ورنہ جامع الاصول وغیرہ میں ہے کہ خلافت ابوبکر صدیق رضؓ دو برس چار مہینے ہیں و خلافت عمر رضؓ دس سال چھ مہینے و خلافت عثمان رضؓ چند روز کم بارہ سال و خلافت علی رضؓ چار سال نو مہینہ۔ اس حساب سے خلفاء اربعہ کی خلافت کی مدت ۲۹ سال ۷ مہینہ نو دن ہوتی ہے اور تیس سال پورا ہونے میں پانچ مہینہ باقی رہتا ہے کہ جو حسن بن علی رضؓ کی خلافت سے کامل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا وہ بھی خلفاء میں شمار ہوئے۔ اشکال یہ کہ اہل حل و عقد کے اتفاق ہے کہ خلفاء اربعہ کے علاوہ بھی خلفاء تھے جیسا کہ بنو امیہ میں عمر بن عبد العزیز رح۔ اور بعض خلفاء عباسیہ تو تیس سال بتانا کیسے صحیح ہوا۔ جواب یہ کہ مراد یہ ہے کہ ایسی خلافت کہ جسمیں مخالفت حق کی بالکل آمیزش نہو وہ تیس برس تک ہوگی اور اس کے بعد کبھی آمیزش ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۳۰۶ وغیرہ۔

عن ابی ذر رضؓ یبلغ البیت العبد:۔ یعنی قحط سالی یا امراض وبائی کی وجہ سے مدینہ میں موت اس کثرت سے ہوگی اور لوگ اس کثرت سے مریں گے کہ قبر کی جگہ تنگ ہو کر ایک قبر کی جگہ ایک عبد کے برابر یا اسکی قیمت کے برابر ہو جاویگی چنانچہ بیت کو مبہم رکھنا تاکہ جملہ میں سکوت واضح کر دیا کہ بیت سے قبر مراد ہے حیث قال النبی ع یباع البقر بالعبد۔ یا مراد یہ کہ موت کی کثرت کیوجہ سے قبر کھودنے والا نہیں ملیگا۔ یہاں تک کہ ایک قبر کھودنے کی اجرت ایک عبد کی قیمت کے برابر ہوگا۔ کما فی شرح السنۃ یا یہ کہ بیت سے رہنے کا گھر مراد ہے نہ قبر۔ اب مراد یہ ہے کہ رہنے کے گھر کی قیمت تو عبد کی قیمت سے غالباً زیادہ ہوتا ہے لیکن کثرت موت کیوجہ سے گھروں لوگوں سے خالی ہو کر گھروں کی قیمت عبد کی قیمت کے برابر ہو کر عبد کی قیمت پر گھر بیچا جاویگا فرمایا کہ تصبر یا اباذر، بتشدید الباء المفتوحۃ امر من باب التفعل یعنی صبر کر بلاء پر اور جزع فزع نہ کر مر پر اور راضی رہ تقدیر پر۔

قولہ ع ذھی الدماء احجار الزیت:۔ ای جبکہ مدینہ میں قتل عظیم ہو کر ڈھائیں لیوے خون نے احجار الزیت کو، احجار الزیت مدینہ کے جانب غربی میں ایک جگہ کا نام ہے کہ اس میں سیاہ پتھر ہیں گویا کہ ان پر زیتون کا تیل لگا ہوا ہے اس جملہ سے حضورؐ نے واقعہ حرہ کی خبر دی ہیں کہ جسکے ذکر سے دل تھرا اٹھتا ہے۔ چنانچہ مختصر یہ کہ کربلا میں حضرت حسین بن علی رضؓ کی شہادت کے بعد یزید بن معاویہ نے مسلم بن عقبل کو امیر لشکر بنا کر ایک لشکر عظیم مدینہ منورہ کی طرف بھیجا۔ مدینہ میں تین دن یا پانچ دن تک مدینہ منورہ اور مسجد نبوی کی بے حرمتی کرتی رہی اور صحابہ و تابعین کی جماعت کثیرہ کو قتل کیا۔ مدینہ کو ویران کرنیکے بعد اس لشکر کو مکہ کی طرف بھیجا۔ اسی اثنا میں وہ بدبخت لعین مر گئے۔ وتفصیل فی تاریخ المدینہ۔ واضح ہو کہ واقعہ حرہ ۶۳ھ میں ہے اور ابوذر رضؓ کی وفات خلافت عثمان رضؓ کے اواخر میں ۳۲ھ میں ہے لہٰذا ابوذر رضؓ نے واقعہ حرہ کو نہیں پایا۔ تاہم ابوذر رضؓ کے سامنے واقعہ حرہ کے ذکر کرنے کیوجہ یہ ہے کہ حضورؐ کیلئے وقوع واقعہ حرہ فی المدینہ کا انکشاف تو ہوا لیکن تعیین مدت منکشف نہیں ہوئی اور اس احتمال پر کہ شاید ابوذر رضؓ اس واقعہ کو پاویگا اس لئے ابوذر رضؓ کو یا جو لوگ اس واقعہ کو پاوے ان... کو صبر و ثبات قدمی کے حکم دیئے ہیں اور جزع و موت

بحث الاختلاف فی بیان مدۃ الخلافۃ معدوم الاشکال ۱۲

بحث التوجیہات فی قولہ یبلغ البیت العبد ۱۲

بحث واقعہ الحرۃ معدوم الاشکال

مدینہ میں واقع ہوا۔ احتمال یہ ہے کہ ابو ذر نے اسکو پایا ہے۔ کما فی عام الرمادۃ۔ یا یہاں بھی احتمال مذکور جاری ہوگا کہ ابو ذر نے تو نہیں پایا، پانیکے احتمال پر ذکر کیا گیا۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۳۰۹ والمرقاۃ ج۱۰ ص۱۲۷

قولہ ما تأتی من انت منہ: یہ خبر بمعنی الامر ہے یعنی جو تیرے دین و تیری سیرت میں موافق ہو اس کے پاس جاؤ۔ قاضی نے کہا کہ تم جس سے نکلے ہو یعنی اپنی قبیلہ کی طرف لوٹ کر جاؤ۔ طیبی نے کہا کہ یہ توجیہ ثانی آئندہ سوال کیساتھ موافق نہیں ہے۔ لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ جس امام کے ہاتھ پر تم نے بیعت خلافت کیا اس امام کی طرف لوٹ کر جاؤ۔ ہاں ہتھیار لگا کر اگر تم نے قتال کیا تو گناہ میں قوم کیساتھ شریک ہو جاؤ گے۔ ابن الملک نے کہا کہ اراقۃ الدم سے مبالغہ فی الزجر کیلئے شارکت القوم فرمایا گیا ورنہ دفع واجب ہے۔ چنانچہ صحیح قول یہ ہے کہ مقابل اگر مسلمان اور دفع سے کوئی مفسدہ بھی مرتب نہ ہو تو دفع جائز ہے اور اگر مقابل کافر ہو تو دفع واجب ہے۔ مرقاۃ ص۱۰۰ اشعۃ ص۳۰۹ ج۴

عن عبد اللہ بن عمر رض وقتلاھا فی النار۔ حضور نے ایسے فتنہ عظیمہ کا ذکر کیا جو پورے عرب کو احاطہ کریگا۔ بقول قاضی عیاض اس فتنہ میں جو قتل کیا جاویگا چونکہ ان ... کی غرض اعلاء کلمۃ اللہ یا دفع ظالم یا اعانت محق نہیں ہے بلکہ انہوں کی غرض تباغی اور مال و ملک پر حرص کرکے اختلاف کرنا ہے اسلئے قتلاھا فی النار کہا گیا۔ اللسان فیھا اشد من وقع السیف۔ یعنی غیبت و دشنام کیذریعہ اس فتنہ میں زبان درازی کرنا تلوار چلنے سے بھی سخت تر ہوگا۔ مراد یہ کہ دشنام و غیبت کیذریعہ زبان درازی کرنا فتنہ شمشیر یعنی قتل سے زیادہ مہلک ہوگا۔ کیونکہ زبان چلانے سے فتنہ اور بھی بڑھیگا۔ یا اس فتنہ سے وہ حروب مراد ہیں جو حضرت علی رض و معاویہ رض کے درمیان جاری ہوا چونکہ ان حروب میں دونوں جانب اکثر صحابہ کرام تھے لہٰذا کسی بھی جانب کے متعلق زبان درازی کرنے سے صحابہ کرام پر لعن طعن کرنا ہوگا جو یقیناً روحانی موت و نہایت ہی خطرناک معاملہ ہے اسی وجہ سے تو حضور نے فرمایا "اللہ اللہ فی اصحابی" امی اتق اللہ وقال ع اذا ذکر اصحابی فامسکوا۔ لعن طعن فیہم۔ ہاں حق و باطل اور مجتہد مصیب و مجتہد مخطی کے درمیان امتیاز کرنے کیلئے تمام صحابہ کرام کی پوری عظمت دل میں عقیدۃً راسخہ کے طور پر رکھتے ہوئے اجمالی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ والحق کان بید علی رض فی نوبتہ ہی کونہ رابعاً بعد عثمان رض۔ وکان معاویہ رض علی الخطاء الاجتہادی ولا اثم فیہ۔ کما فی الہدایہ ج۴ ص۱۱۷

بہرحال علی رض و معاویہ رض کے درمیانی حروب کے مقتولین کے متعلق جو فرمایا کہ قتلاھا فی النار، بقول طیبی تمام مقتولین کو فی النار کہنا بطور زجر و توبیخ و تغلیظ کے ہے ورنہ اہل سنت کے اجماعی عقیدہ کے مطابق حضرت علی رض حق پر تھے اور اہل السنۃ کے یہ بھی اجماعی عقیدہ ہے کہ اس محاربہ کے متعلق کوئی کلام نہ کرنا واجب ہے قال عمر بن عبد العزیز رض تلک دماء طہر اللہ ایدینا منہا فلنطہر السنتنا بہا۔ بہرحال چونکہ معاملہ مشتبہ تھا اس لئے ابوبکرہ رض و دیگر صحابی اپنے تحیر کیوجہ سے کسی جانب کے قتال میں شریک نہیں ہوئے۔ نیز واضح رہنا چاہیے کہ احق بالخلافۃ علی رض یا معاویہ رض اس میں تحیر نہ تھا۔ لانہم اجمعوا علی ولایۃ علی رض۔ واجمع اہل الحل والعقد علی خلافتہ۔ بلکہ علی رض و معاویہ رض کے درمیان اختلاف قاتلین عثمان رض کے متعلق۔ معاویہ رض کے اصرار پر تھا کہ جبتک علی رض قاتلین سے قصاص نہ لیوے تو میں علی رض کی خلافت تسلیم نہیں کرونگا کیونکہ قتل عثمان رض کے معاملہ دین و ائمۃ المسلمین کے متعلق بڑی خطرناک چیز ہے اور علی رض کی صحیح و بجا و درست رائے یہ ہے کہ قصاص ضرور لیا جاویگا لیکن خلافت علی رض کے مضبوط ہونیکے آگے مضمحل ہونے غلبائی کے زمانہ میں اگر قصاص لینے کے معاملہ کو اٹھایا جاویگا تو فتنہ مزید سے مزید تر ہو جاویگا۔ اسطرف اجتہادی خطاء کے طور پر معاویہ رض کو علی پر بدگمانی پڑ گئی کہ شاید علی رض بھی قتل عثمان رض میں کسی حد تک شریک تھے۔ اس خطاء اجتہادی کی بنا پر معاویہ رض ملک شام کو مرکز ادی مدینہ سے منقطع کر لیا لیکن کفر گرد کا ملت نشود۔ صحابہ کرام کے اختلاف سے امت کے اختلاف فی معاملہ کے شرعی اصول و قواعد تو معلوم ہوئے کما فی المرقاۃ ج۱۰ ص۱۲۷ و شرح مسلم ج۲ ص۳۹۶ وغیرہ ذلک۔

عن عبد اللہ بن عمر رض قال ھی ھرب وحرب :۔ یہاں جن فتن ثلثہ کا بیان ہے انکے متعلق تین بحث ہے۔ اوّل ان فتنوں کے کچھ علامات بیان کرنا جو اس حدیث میں مذکور ہیں۔ دوم وجہ تسمیہ بیان کرنا سوم تعیین مصداق۔ چنانچہ فتنۂ احلاس کی علامت بیان کیا کہ ہی ہرب وحرب، ہرد ورا بفتح الرا تصحیف کردہ اندیعنی آپس کی عداوت ولڑائی کی وجہ سے بھاگنا ہے ای بعض بعض سے بھاگے گا اور بغیر استحقاق اہل و مال کی غارتگری ہوگی۔ اور فتنۂ احلاس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ دوام ودرازیٔ مدت کی وجہ سے اس کو فتنۂ احلاس کہتے ہیں کیونکہ حلس اس ٹاٹ کو کہا جاتا ہے جسکو عمدۂ نفیس فرش کے نیچے بچھاتے ہیں اور وہ اس کے نیچے ہمیشہ پڑا رہتا ہے اٹھاتے نہیں اور ان فتنوں کے مصداق کے متعلق تو علماء نے کلام نہیں کیا۔ اور رجل من اھل بیتی کے مصداق بھی بیان نہیں کیا لیکن شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے کہا کہ فتنۂ احلاس وہ قتال عبد اللہ بن زبیرؓ کا ہے۔ اہل شام سے بعد بھاگنے کا انکے مدینہ سے پھر فتنۃ السراء یہ ھرب پر عطف ہو کر مرفوع ہے یا فتنۂ احلاس پر عطف ہو کر منصوب ہے۔ اس فتنۃ السراء کی علامت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اس فتنہ کی ظلمت وفساد کی دخان اہل بیت کے ایک رجل کے دونوں قدم کے نیچے سے ناشی ہوگا یعنی فتنہ انگیزوہ ہوگا وہ اہل بیت میں سے ہونے کا دعویٰ کریگا لیکن حقیقۃً اہل بیت کی صفت پر نہ ہوگا۔ اہل ولایت تو صرف وہ ہیں جو فتنہ وفساد سے پرہیز کرنیوالے ہیں۔ اور ورک بفتح الواو وکسر الراء سرین۔ وضلع بکسر الضاد وفتح اللام اشخوان پہلو یعنی ایسے آدمی پر اتفاق کرینگے جسکے اندر استقامت نہیں اور اس کے احوال منتظم نہیں۔ کیونکہ سرین اشخوان پہلو پر مستقیم ہو کر نہیں رہتا ہے۔ اور فتنۃ السراء کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ فتنہ کثرت نعمت وکثرت مسرت واسراف کیوجہ سے ہوگا۔ یا اس فتنہ کا وقوع کفار کو مسرت میں ڈالدیگا۔ اور شاہ ولی اللہؒ نے اسکے مصداق یہ بیان کیا کہ مختار ثقفی اہل عراق پر غلبائی حاصل کرتے ہوئے محمد بن الحنفیہ کی اجازت سے نصرت اہل بیت کا دعویٰ کرتا تھا۔ پھر غیر مستقیم الحال ومنتشر البال مروان بن الحکم پر اتفاق کیا گیا اور اس سے فتنہ کے سلسلے شروع ہوگئے

ثم فتنۃ الدھیماء :۔ یہاں بھی ماقبل کی طرح لفظ فتنہ مرفوع یا منصوب ہوگا۔ دُہیما بضم الدال وفتح الہاء دہماء کی تصغیر بمعنی داھیہ ای حادثہ یا بمعنی سیاہ وتاریک اس فتنہ دُہیماء کی علامت بیان کیا کہ وہ سب کو طامہ یعنی اس کا ضرر واثر سب کو پہونچے گا۔ لوگ اس فتنہ کے اتمام کے گمان کرینگا۔ لیکن کچھ کم ہو کر پھر زیادہ ہوگا، اس فتنہ کے زمانہ میں مسلمان کے خون وآبرو اور مال کو حرام جاننے کی وجہ سے مؤمن ہو کر صبح کریگا پھر ان چیزوں کو حلال جان کر شام کو کافر ہوگا۔ اس فتنہ کے بعد جب خروج الدجال کے انتظار کرنے کا حکم ہے، معلوم ہوا کہ اندھا دھند قسم کے یہ سیاہ تاریک فتنہ آخر زمانہ میں ہوگا۔ اس وجہ سے اس کو دُہیما نام رکھا گیا۔ اور بقول شاہ ولی اللہؒ فتنۂ دہیما سے ترکوں کی غلبائی اور انکے مسلمانوں کے شہروں کو غارت کرنا مراد ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۳۱۳ والمرقاۃ ص۱۳۲ والمظاہر ص۳۳۳

فسطاط بضم الفاء خیمہ مراد ہے دو جماعت ودو گروہ۔ کما فی الاشعہ۔

عن ابی ھریرۃ رض ویل للعرب من شر قد اقترب :۔ الویل ھلول الشر وہو کلمۃ عذاب او واد فی جہنم۔ بقول ابن الملک، اس شر عظیم سے خروج جیش یقاتل العرب مراد ہے۔ اور طیبیؒ نے اس شر عظیم کے مصداق بتایا کہ یہ وہ اختلاف وحادثہ ہے کہ جو شہادت عثمان رض کے وقت مسلمانوں کے درمیان ظاہر ہوا۔ یا حضرت علی رض ومعاویہ رض کے درمیان جو خلاف وجدل واقع ہوا وہ مراد ہے۔ کما مر بیانہ مختصرا۔ یا یزید ولشکر یزید کے ذریعہ حسین رض کی شہادت کا واقعہ مراد ہے کما مر ایضا لان شرہ ظاہر عند کل احد من العرب والعجم۔ وخص العرب بذلک لانہم کانوا عند بیان ہذا الحدیث اکثر من اسلم۔ اور بقول بعض یہاں شر سے وہ تمام فتنے مراد ہے جو شہادت عثمان رض سے لے کر اب تک مستمر طور پر جاری ہے کوئی خاص فتنہ مراد نہیں۔ کما فی المرقاۃ ص۱۳۴

عن عبد اللہ بن مسعود رض تدور رحی الاسلام لخمس وثلاثین، الحدیث یعنی دین اسلام کی

بحث فتنۃ الاحلاس وفتنۃ السراء وفتنۃ الدہیماء وذکر العلامات ووجہ التسمیۃ والمصداق ۱۲

بحث قولہ ویل للعرب ۱۲

رحی الاسلام وفیہ احتمالین للمبدأ

چکی پھرتی رہے گی ۳۵ سال میں یا ۳۶ سال میں یا ۳۷ سال میں، مراد یہ ہے کہ فتنوں سے مامون رہنے اور احکام سنت جاری ہونیکے اعتبار سے ۳۵ برس یا ۳۶ برس یا ۳۷ برس تک دین اسلام مستقر و منتظم رہے گا پس دین اسلام کے استقرار و انتظام کی انتہا مدت یہ برسوں ہونگے۔ اور اس استقرار دین کی ابتدائی سال ہجرت سے ہوئی کیونکہ وہ سال ہجرت اسلام کے ظہور و غلبہ اور تمام فتوحات کا مبدأ ہے۔ چنانچہ اسلام کا اوّل فتنہ جو شہادت عثمان غنی رضہ ہے وہ ۳۵ھ میں واقع ہوا۔ کما مرّ بحث واقعہ قتل عثمان رضہ سابقاً۔ اور جنگ جمل ۳۶ھ میں اور جنگ صفین ۳۷ھ میں واقع ہوا کما مرّ۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس استقرار و انتظام دین اسلام کی ابتدائی ظہور وحی سے ہوئی اب عمر فاروق کی خلافت کے زمانہ کے اختتام سے ۳۵ کی عدد تمام ہوتی ہے چنانچہ ۳۵ھ تک ہی خلافت فاروقی کے اختتام تک ایمان و امن و امان و احکام سنت و ائتلاف قلوب بالکل منتظم و ظاہر و باہر طور پر تھا۔ خلافت عثمان غنی رضہ کے دو ایک سال گذرنے کے بعد سے قلوب کے اندر وحشت اور فتنہ کے آثار کچھ نمایاں ہونے لگے۔ والی اللہ المشتکی۔ کما فی الاشعۃ ۳/۶۴ والمرقاۃ ۵/۱۳۶

اب جنگ جمل جو ۳۶ھ میں ہوا اسکا مختصر واقعہ یہ ہے کہ عبداللہ بن سبا یہودی منافق مفسدین کی جماعت علی رضہ کے لشکر کے ساتھ تھی، علی رضہ اپنے تمام لشکر کو لے کر بصرہ کے قریب پہونچکر مقام قصر عبیداللہ کے میدان میں خیمہ زن ہوئے۔ اور خون عثمان رضہ کے بدلہ چاہنے والے معاویہ رضہ ملک شام کے فوج کو لے کر حضرت عائشہ رضہ و طلحہ رضہ و زبیر رضہ بھی بمعہ شامی فوج اسی میدان میں آ کر اترے۔ تین روز تک دونوں لشکر ایک دوسرے کے مقابل پڑے رہے اور مصالحت کی گفتگو چلتی رہی۔ آخر کار تیسرے دن شام کے وقت طلحہ رضہ و زبیر رضہ کی جانب سے محمد بن طلحہ حضرت علی رضہ کے پاس آ کر صلح کے تمام شرائط مکمل طے کر لئے اور یہ بات قرار پائی کہ کل یوم رابع کے صبح کو صلحنامہ لکھا جائیگا۔ اور اسپر فریقین کے دستخط ہونگے۔ عبداللہ بن سبا کے شرارت پسند مفسدین کی جماعت جو حقیقۃً قاتلین عثمان رضہ ہیں ان .. کو معلوم تھا کہ صحابہ کرام کے دونوں فریق میں صلح ہو جانیکے بعد دونوں فریق مل کر ان سے قصاص لینگے اس لئے وہ مفسدین رات بھر مشورے کر کے یہ شرارت کی کہ صبح صادق ہوتے ہی طلحہ رضہ و زبیر رضہ کے لشکر یعنی شامی فوج پر حملہ کر دیا۔ شامی فوج نے بھی مدافعۃً ہتھیار استعمال کرنے لگے پھر عمومی طور زور و شور سے لڑائی شروع ہو گئی، فریقین میں سے ہر ایک دوسرے کو مجرم سمجھنے لگے، حقیقت اصلیہ سے دونوں بے خبر رہے۔ اس شدت کی لڑائی میں کعب بن سور ام المومنین حضرت عائشہ رضہ کے پاس آ کر کہا کہ مناسب ہے کہ آپ اونٹ کی جمل پر سوار ہو کر میدان جنگ میں چلیں تاکہ آپکی سواری کو دیکھ کر لوگ قتال سے رک جائیں۔ یہ سن کر حضرت عائشہ رضہ فوراً جمل ای اونٹ پر سوار ہو کر میدان قتال میں آئی مگر توقع کے خلاف رکنے کے بجائے لڑائی میں اور بھی زیادہ اشتعال و اشتداد پیدا ہو گیا۔ مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی۔ لوگوں نے سمجھا کہ عائشہ رضہ لڑائی میں ترغیب دینے کیلئے آئی ہیں۔ اور علی رضہ کے فوج میں غیرت آ گئی چونکہ عائشہ رضہ جمل پر سوار ہو کر آئی اس لئے اسکو جنگ جمل کہتے ہیں۔ لڑائی کے دوران میں طلحہ رضہ کے پاؤں پر ایک زہریلہ تیر لگا جسکے صدمہ سے بصرہ میں جا کر وہ انتقال کر گئے اور زبیر رضہ بھی لڑائی سے الگ ہو کر جاتے وقت راستہ میں بحالت صلوٰۃ ایک جہنمی عمرو بن الجرموز نے وادی السباع میں زبیر رضہ کو شہید کر دیا، پھر حضرت عائشہ رضہ اس کوشش میں تھی کہ کس طرح جنگ رک جاوے اور صلح کی صورت پیدا ہو اب شامی فوج یعنی اہل جمل کیلئے کوئی سپہ سالار نہ تھا ہر فریق اپنے مقابل ہی کو ظالم و خطاکار سمجھتے تھے غرض دس ہزار سے زیادہ مسلمان دونوں طرف سے مقتول ہو گئے۔ چونکہ وہی جمل لڑائی کا مرکز بنا ہوا تھا، اس کی حفاظت میں عبداللہ بن زبیر رضہ کو ۷۰ زخم آئے ہزاروں شہید ہو گئے۔ اس لئے علی رضہ نے کہا کہ اس جمل کو ختم کر دو، لڑائی رک جائے گی۔ بالآخر ایک شخص نے موقع پا کر جمل کے پاؤں پر تلوار ماردی اور جمل چلا کر سینے کے بل بیٹھ گیا۔ جمل کے گرتے ہی اہل جمل منتشر ہو گئے۔ علی رضہ نے محمد بن ابوبکر کو بھیجکر ان کی بہن عائشہ رضہ کی حفاظت کرائی لڑائی ختم ہو گئی۔ تب حضرت علی رضہ سمیت سب نے عائشہ رضہ کے پاس آ کر سلام عرض کیا اور خیریت دریافت کی۔ اس لڑائی میں عائشہ رضہ کی طرف سے فوج کی تعداد بیس ہزار تھی جسمیں سے نو ہزار فوت ہو گئے۔ اور علی رضہ کے فوج کی تعداد بیس ہزار تھی جس میں سے ایک ہزار ستر آدمی فوت

بحث واقعہ جنگ جمل مع ذکر وجہ تسمیہ ۱۲

ہونے پھر علی رضؓ و عائشہ رضؓ کے درمیان صلح و صفائی ہوگئی دونوں طرف سے اظہار معذرت کیا گیا۔ پھر یکم رجب ۳۶ھ کو باعزت و احترام عائشہ رضؓ کو بصرہ سے مدینہ کی طرف روانہ کر دیا۔

جنگ جمل ختم ہونیکے بعد علی رضؓ کیلئے سب سے بڑا کام ملک شام کو قابو میں لانا اور امیر معاویہ رضؓ سے اپنی خلافت کی بیعت لینا تھا اور مدینہ کے مقابلہ میں کوفہ، دمشق، شام کے قریب تھے نیز علی رضؓ کے لشکر میں کوفیوں کی طاقت زیادہ تھی، اس وجہ سے علی رضؓ نے مدینہ کے بجائے کوفہ کو دار الخلافہ بنایا، کوفہ سے علی رضؓ نے ملک شام پر حملہ کی تیاری شروع کر دی۔ زیاد بن نضر کو آٹھ ہزار فوج دیکر روانہ کرا دیا۔ پھر شریح بن ہانی کو چار ہزار فوج دیکر زیاد کے پیچھے بھیجا۔ پھر معقل بن قیس کو تین ہزار دیکر بھیجا۔ اسکے بعد خود علی رضؓ روانہ ہو کر رقہ کے قریب فرات ندی عبور کر کے زیاد و شریح و معقل کے تمام فوجوں سے جا کر ملے۔ ادھر معاویہ رضؓ نے ابو الاعور سلمی کو ایک دستہ فوج دیکر فرات پر قبضہ کر لیا تاکہ علی رضؓ کے لشکر کو پانی نہ ملے۔ عمرو بن العاص رضؓ کے بہت سمجھانے پر معاویہ رضؓ نے پانی سے قبضہ اٹھانے کا حکم صادر کیا۔ علی رضؓ کے پاس حجاز و یمن و عرب کے مختلف حصوں سے جو فوج مجتمع ہوئی اس کی تعداد نوّے ہزار تھی۔ معاویہ رضؓ کے پاس اسّی ہزار تھی دونوں لشکر دو دن تک صفین کے میدان میں خاموش پڑا رہے تیسرا دن یکم ذی الحجہ ۳۶ھ کو علی رضؓ نے معاویہ رضؓ سے خلافت علی رضؓ کو تسلیم کرانیکے لئے بشیر بن عمرو اور سعید بن قیس و شبث بن ربعی کو معاویہ رضؓ کے پاس بھیجا معاویہ رضؓ نے کہا کہ ہم خون عثمان رضؓ کے دعویٰ سے دستبردار نہیں ہو سکتے۔ شبث بن ربعی نے کہا کہ ای معاویہ رضؓ مفسدین نے دو تین ماہ تک جب مدینہ میں شرارت کی تھی تم نے عثمان رضؓ کی مدد کرنے میں اس لئے تاخیر کی تھی کہ عثمان رضؓ شہید ہو جائیں اور تم ان کے خون کے مطالبہ کو بہانہ بنا کر خلافت کا دعویٰ کرو۔ حالانکہ عثمان رضؓ کے بعد خلافت کے حقدار تم نہیں ہو۔

بہر حال صلح کی یہ کوشش ناکام رہنے پر اس صورت سے مجبوراً لڑائی شروع ہوئی کہ طرفین سے ایک ایک آدمی میدان میں نکلتا اور دونوں باہم لڑتے یہ سلسلہ ایک ماہ تک جاری رہا۔ یہ جنگ صفین کا پہلا حصہ ہے۔ ۳۶ھ ماہ ذی الحجہ ختم ہو کر محرم شروع ہو گیا تو یکم محرم ۳۷ھ سے آخر محرم ۳۷ھ تک لڑائی بالکل بند رہی اور مصالحت کی گفتگو پھر چلتی رہی لیکن بالاجماع علی رضؓ کی خلافت جو برحق ہے اس اجماع کے خلاف علی رضؓ خلافت سے دستبردار نہیں ہو سکتے اور مجبور کن وجوہ کی بنا پر سبائی مفسدین کو بھی سزا نہیں دے سکتے کیونکہ شہادت کے ذریعہ قاتلین عثمان رضؓ کی تعیین نہ ہو سکتی۔ ادھر معاویہ رضؓ خون عثمان رضؓ کے مطالبہ سے دستبردار نہیں ہو سکتے۔ مزید برآں پورے محرم ۳۷ھ کے ایام تعطیل میں سبائی مفسدین کی جماعت لڑائی چھیڑ دینے میں خوب مستعد تھی۔ آخر کار وہ جماعت کامیاب ہوئی محرم ۳۷ھ کی آخری تاریخ میں علی رضؓ نے اپنے لشکر کو عام حکم دیا کہ آئندہ کل یکم صفر ۳۷ھ سے فیصلہ کن جنگ شروع ہوگی لیکن بھاگنے والوں کے تعاقب نہ کرنے اور زخمیوں کے مال نہ چھیننے اور مثلہ نہ کرنیکے اعلان دونوں فریق کے جانب سے کیا گیا۔ پھر یکم صفر ۳۷ھ کو لڑائی شروع ہوئی۔ علی رضؓ کی طرف سے اہل کوفہ نے اشتر کی سرداری میں اور اہل شام نے حبیب بن مسلمہ کی سرداری میں باہم مقابلہ کیا، پورا دن مقابلہ رہا مگر کوئی فیصلہ نہ ہوا۔ ایسا ہی ایک ہفتہ ای سات دن تک دونوں طرف سے نئے نئے سپہ سالار مقرر ہو ہو کر جنگی قابلیت ظاہر کرتے رہے۔ چونکہ علی رضؓ کی فوج نوّے ہزار معاویہ رضؓ کے اسّی ہزار فوج تھی یعنی تعداد میں بھی تقریباً برابر، ایسا ہی طاقت میں بھی برابر ہونے کی وجہ سے کوئی فیصلہ نہ ہو سکا۔ لیکن یہ ہفتہ اسلام کیلئے بڑا منحوس تھا کہ مسلمان کی تلوار مسلمان کے مقابلہ میں چل رہی تھی اور دشمنان اسلام خوش اور مطمئن تماشا تھے۔ ایک ہفتہ گزر جانے کے بعد ۸ صفر ۳۷ھ جمعرات کے دن نماز فجر کے بعد علی رضؓ نے اپنا پورا لشکر لے کر اہل شام پر زبردست حملہ کیا۔ علی رضؓ قلب لشکر میں تھے ادھر معاویہ رضؓ نے خیمہ میں بیٹھ کر موت کی بیعت لے رہے تھے۔ غرض ۸ صفر جمعرات ۳۷ھ کو صبح سے شام تک کبھی علی رضؓ کے اہل کوفہ غالب اور کبھی اہل شام غالب، کبھی برعکس ہوتا ہوا بڑے زور شور سے تلوار چلتی رہی مگر دونوں فوجوں کے قلب ای درمیانی حصہ خاموش

نحث واقعہ حرب صفین

تھا صرف لشکر علی رضؓ کے میمنہ ای وایاں حصہ لشکر معاویہؓ کے میمنہ کے درمیان ایسا ہی میسرہ ای بایاں حصہ میسرہ کے درمیان حملہ چلتا رہا۔ آخر جب ۸ صفر ۳۷ھ کے دن ختم ہو کر رات شروع ہو گئی، حضرت عمار بن یاسرؓ لوگوں کو ترغیب دلاتے ہوئے علی رضؓ کی طرف سے اپنے فدائی جماعت کو لے کر لشکر شام کے قلب پر حملہ آور ہوئے۔ عمار بن یاسرؓ کا یہ حملہ بہت سخت تھا جسکو عمرو بن العاص رضؓ نے بڑی مشکل سے روکا، خوب تلوار چلی، آخر کار حضرت عمار بن یاسرؓ شہید ہو گئے۔

عن أم سلمة رضؓ انه قال لعمار بن یاسر رضؓ تقتلك الفئة الباغية، رواہ مسلم۔ اہل سنت کا اجماعی قول ہے کہ اس حدیث سے صراحۃً معلوم ہوا کہ علی رضؓ برحق اور مستحق خلافت تھے اور مصیبے معاویہؓ کے طائفہ باغی تھے لکنہم مجتہدون ولا اثم فی الخطا الاجتہادی۔ کما فی شرح مسلم للنووی ج ۲ ص ۳۹۶

بہر حال عمارؓ کی شہادت کے بعد جمعرات ۸ صفر کے دن گذر کر رات بھر شدت سے لڑائی چلتی رہی یہ رات جمعہ کی رات تھی جو لیلۃ الہریر کے نام سے مشہور ہے اسی شب میں اویس قرنی بھی شہید ہوئے۔ بہر حال لیلۃ الہریر کی رات بھر پھر ۹ صفر کے جمعہ کے دن بھر لڑائی جاری تھی۔ لیلۃ الہریر میں علی رضؓ نے بارہ ہزار سواروں کی فوج لیکر بڑی قوت سے حملہ کر کے ہوئے معاویہؓ کے خیمہ تک پہونچ کر آواز دیکر کہا کہ مسلمانوں کو قتل کرنے سے کوئی فائدہ نہیں، آؤ ہم دونوں مقابلہ کریں جو کامیاب ہو وہ خلیفہ ہوگا۔ عمرو بن العاصؓ نے معاویہؓ سے کہا کہ بات تو معقول ہے تمکو مقابلہ کیلئے نکلنا چاہئے۔ معاویہؓ نے کہا کہ علی رضؓ کے مقابلہ میں کوئی نہیں بچ سکتا۔ کوئی جواب نہ پاکر حضرت علی رضؓ واپس آگئے، جمعہ کے دن دوپہر تک مسلسل تیس ۳۰ گھنٹے سے زیادہ مدت تک لڑائی چلتی رہی۔ اس تیس گھنٹہ میں ستر ہزار کے قریب آدمی طرفین سے مقتول ہو چکے تھے۔ ۸ صفر ۳۷ھ کے دن میں شامی لشکر غالب رہا۔ لیلۃ الہریر کی رات میں شامی لشکر کے لوگ زیادہ مقتول ہوئے اور ۹ صفر جمعہ کے دن دوپہر ڈھلے تک دونوں طرف برابر رہا مگر شامیوں کے نصف سے زائد مارے جا چکے تھے اسی ہزار کے بجائے ۳۵ ہزار شامی لشکر باقی تھے اور علی رضؓ کے ۶۰ ہزار باقی تھے، بہر حال جمعہ کو دوپہر کے بعد اشتر نے علی رضؓ کی طرف سے شامی فوج پر برق وباد کی طرح زبردست حملہ کر کے جب شامی فوج کو شکست دینے کے قریب ہوئے تو عمرو بن العاصؓ نے معاویہؓ کو کہا کہ حواس باختہ و پریشان مت ہو، لوگوں کو حکم دو کہ وہ فوراً نیزوں پر قرآن مجید کو اٹھاویں اور بلند آواز سے کہیں کہ ہذا کتاب اللہ بیننا وبینکم۔ شامی فوجوں نے قرآن اٹھا کر کہنا شروع کیا کہ ہم کو قرآن کا فیصلہ منظور ہے علی رضؓ و ابن عباس رضؓ نے لشکر کو بہت سمجھایا لیکن سب نے جنگ بند کر دیئے۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ ابتک تو لڑائی تھی اب قریب شروع ہو گیا۔ علی رضؓ کا قول ہے کہ کلمۃ حق أرید بہا الباطل الی آخر القصۃ۔ تاریخ الاسلام ص ۴۹۸ ج ۱ ۳۲۱ھ

قولہ فان یہلکوا فبسبیل من ہلک:۔ یعنی ۳۷ھ تک کی مدت مذکورہ میں انتظام امر دین کے بعد خلاف شرع کام کر کے اگر ہلاک ہوئے تو ان کے سبیل امم ماضیہ کے ہلاک ہونیوالوں کے سبیل ہے ای سبیلہم سبیل من ہلک من الامم الماضیۃ الذین زاغوا عن الحق وان یقم لہم دینہم۔ یعنی اطاعت اولوالامر امراء وولاۃ۔ واقامت شرائع کے ذریعہ اگر ان کے دین تام وکامل ہو تو ستر برس تک ان کے دین کامل رہیگا۔ حاصل یہ کہ بعد کے مادہ کی بہ نسبت باعتبار اطاعت امراء واقامت شرائع ستر سال کی مدت تک دین کامل رہنا مراد ہے۔ اور خطابی نے کہا کہ یہاں دین سے حکومت کا معاملہ مراد ہے جو مابعد کی بہ نسبت ۷۰ سال تک زیادہ منظم طور پر چلیگا چنانچہ بنو امیہ کی خلافت معاویہؓ سے شروع ہو کر تقریباً ۷۰ سال میں کمزوری آنے لگی۔ یہانتک کہ بنو العباس کی طرف منتقل ہو گئی۔ مرقاۃ ص ۱۰ ج ۱۳ اشعۃ ص ۳۱۵ ج ۴

قولہ امما بقی او مما مضی:۔ یعنی ابن مسعود رضؓ نے حضورؐ سے پوچھا کہ قیام دین کی مدت جو ۷۰ سال ہے وہ ۷۰ سال ۳۵ یا ۳۷ کے مابقیہ سے ہوگا یا ماضی جو ظہور اسلام کا زمانہ ہے یا ہجرت کے زمانہ ہے، ۷۰ سال وہاں سے شروع ہوگا یعنی ۷۰ سال کے مبدأ ۳۵ یا ۳۶ یا ۳۷ ہوگا یا مبدأ ظہور اسلام یا ہجرت ہوگا۔ حضورؐ نے جواب دیا کہ قیام دین کے ۷۰ سال مدت کے مبدأ ظہور اسلام کے زمانہ سے ہے وہاں سے ۷۰ سال مراد ہے۔ کما فی المرقاۃ ص ۱۰ ج ۱۳۷ والاشعۃ ص ۳۱۵ ج ۴

اور شاہ ولی اللہ رحمہ نے اس حدیث کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ دائرہ اسلام مضطرب ہو کر ہل چل اور خرابی آجاوے گی ۳۵ھ میں بسبب قتل عثمان رضہ کے اور ۳۶ھ میں بسبب جنگ جمل کے اور ۳۷ھ میں بسبب جنگ صفین کے۔ پس اگر باغیوں کے غلبہ اور حضرت حسین رضہ کی مغلوبیت کی وجہ سے کوئی ہلاک ہووے تو بسبیلہ سبیل من ہلک من الامم الماضیہ اور اسی طرح جس وقت کہ مضطر ہوئے حسن رضہ طرف صلح کے (چنانچہ حسن رضہ نے ربیع الاول ۴۱ھ میں معاویہ رضہ سے صلح کر کے خلافت معاویہ رضہ کو سپرد کر دیا۔) اور غلبہ امام کی وجہ سے بالغرض اگر دین قائم رہے تو ستر برس رہیگا۔ کما فی المظاہر ص۳۰۳ ج۴۔

عن ابن المسیب رض وقعت الفتنۃ الاولی :۔ یہاں قولہ یعنی، یہ سعید بن المسیب سے روایت کرنیوالے راوی کا قول ہے۔ راوی کہتا ہے کہ فتنہ اولیٰ سے سعید بن المسیب رض قتل عثمان رضہ مراد لیتا ہے جو اسلام کا اول فتنہ ہے جو ۳۵ھ میں واقع ہوا۔ اور فلم یبق، سعید بن المسیب کا قول ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ غزوہ بدر میں شریک ہونیوالے تین سو تیرہ صحابہ کرام قتل عثمان رضہ کے وقت سے انتقال ہونے لگے اور کوئی باقی نہیں رہا۔ یہاں تک کہ ذی الحجہ ۶۳ھ میں فتنہ ثانیہ غزوہ حرہ واقع ہوا۔ یہ مراد نہیں کہ اصحاب بدر قتل عثمان رضہ کے زمانہ میں سب انتقال ہوگئے بلکہ مراد یہ ہے کہ اصحاب بدر قتل عثمان رضہ کے زمانہ سے انتقال ہونا شروع ہوا۔ انتقال ہوتے ہوتے فتنہ ثانیہ غزوہ حرہ آگیا اس غزوہ حرہ کے اوقت ایک بھی بدری صحابی نہ تھے۔ اور بدریوں میں سے سب سے اخیر میں سعد بن ابی وقاص غزوہ حرہ کے چند سال پہلے انتقال ہوئے ہیں۔ آئندہ جملہ کے بھی یہی معنی ہونگے۔ فافہم۔ حاصل یہ کہ اصحاب بدر برکۃ غزوہ بدر فتنہ میں دو مرتبہ مبتلا نہ ہوئے بلکہ قتل عثمان رضہ کے فتنہ سے ان کی وفات یا جانا شروع ہو کر غزوہ حرہ کے آگے آگے سب فوت ہوگئے۔ اور حرہ مدینہ کے باہر ایک زمین کا نام ہے کہ جسمیں سیاہ پتھر زیادہ ہے۔ اہل مدینہ پر ظلم و تعدی کرنے کیلئے یزید بن معاویہ رض نے مسلم بن عقبہ کو سپہ سالار بنا کر ایک لشکر بھیجا تھا۔ یہ غزوہ ۶۳ھ کے اندر مقام حرہ میں ہوا۔ کما مر تکتہ۔ فتنہ ثانیہ تو غزوہ حرہ ہے اور فتنہ ثالثہ سے مروان بن محمد بن مروان بن الحکم کے زمانہ میں ابن کمرہ خارجی کے خروج و بغاوت طرو ہے۔ یا فتنہ ازارقہ مراد ہے۔ یا بقول کرمانی فتنہ ثالثہ سے تخریب کعبہ کر کے حجاج بن یوسف نجو ۹۳ھ میں عبداللہ بن الزبیر سے قتال کر کے ان کو شہید کرتا ہوا درخت پر لٹکا دیا تھا وہ مراد ہے۔ واللہ اعلم۔

فلم تتوفح و بالناس طباخ :۔ طباخ بفتح الطاء و بضم الطاء نیز آمد بمعنی قوت و فہم بھی۔ کذا فی القاموس یا بمعنی العقل یا بمعنی حسن دین و مذہب۔ یعنی فتنہ ثالثہ زائل نہیں ہوا اس حال میں کہ لوگوں میں قوۃ و عقل و حسن دین و مذہب ہو، مراد یہ کہ اس فتنہ ثالثہ کے وقت لوگوں کے اندر صحابہ کرام میں سے کوئی باقی نہ تھا اسکے آگے آگے سب انتقال کر گئے تھے کما فی المرقاۃ ص۱۳۵ والاشعۃ ص۲۱۶

باب الملاحم

ملاحم بضم المیم و کسر الحاء ملحمۃ کی جمع بمعنی معرکہ و قتال او الواقعۃ العظیمۃ ماخوذ من اللحم بمعنی گوشت، معرکہ و قتال کی جگہ میں بھی مقتولین کے گوشت کی کثرت ہوتی ہے یا لحمہ ثوب سے ماخوذ ہے کپڑا میں جو عرضاً تاگہ ہوتا ہے اسکو لحمہ ای بانا کہتے ہیں۔ اور طولاً جو تاگہ ہوتا ہے اس کو سدی ای تانا کہتے ہیں۔ وہ دونوں تاگے شدت سے اختلاط ہوتا ہے، قتال میں بھی لوگوں کے اختلاط میں اس لئے قتال کو لحمہ سے ماخوذ کر کے ملحمہ کہا جاتا ہے۔ وفی النہایہ الملحمۃ ہی الحرب موضع القتال و معنی اول انسب و اقرب ست کتاب الفتن کے اندر قتال کے ذکر اکثر مجمل طور پر تھا اور اس باب میں قتال کے مکان و بلاد و قوم کو معین و مخصوص طور پر لایا گیا۔ اسلئے اس کیلئے الگ باب یعنی باب الملاحم قائم کئے ہیں۔ اور حضور اکرم ﷺ کے اسماء مبارک میں جو نبی الملحمۃ ایک نام ہے اس میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ حضور ﷺ جب کہ نبی الرحمۃ ہو کر مبعوث الجمال تھے ایسا ہی نبی الملحمۃ ہو کر مبعوث الجلال بھی ہے جمال و جلال دونوں کا جامع ہونا عین کمال ہے۔ اور آیت میں جو وَمَا اَرْسَلْنٰکَ اِلَّا رَحْمَۃً لِّلْعٰلَمِیْنَ کا اطلاق کر کے نبی الرحمۃ ہونے پر حصر کیا گیا یہ حصر حضور ﷺ کی غلبۂ رحمت کی بناء پر ہے۔ اور حضور ﷺ کے اندر رحمت کے غلبہ تخلق باخلاق اللہ

بحث مصداق الفتنۃ الاولی والثانیۃ والثالثۃ ہو کر غزوۃ حرۃ ۱۲

بحث تعیین ملاحم و وجہ اراد ہ منہ و فرق المعارض فی کونہ و نبی الملحمۃ والرحمۃ معاً ۱۲

کے ماتحت ہے کما فی روایۃ سبقت رحمتی علی غضبی، اس وجہ سے اللہ کو ارحم الراحمین کرکے ندا دیجاتی ہے بلکہ ملحمہ حقیقت میں عین رحمت ہے جیسا کہ اللہ کی جانب سے محنۃ عین منۃ ہے اور بلاء عین ولا رہے۔ وفی ذلکم بلاء من ربکم عظیم۔ فافہم کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۳۱۹ والاشعۃ ج ۴ ص ۳۱۶ ے بیفائدہ الم نہیں بیکار غم نہیں توفیق دے خدا تو یہ نعمت بھی کم نہیں۔ ای توفیق صبر دے۔ ۱۲ عن ابی ھریرۃ رض دعواھما واحدۃ ۔ دونوں گروہ کا دعویٰ ایک ہوگا یعنی دونوں گروہ مسلمان ہوکر دونوں اسلام کا دعویٰ کرینگے۔ یا دونوں حقانیت کے دعویٰ کریں گے۔ ابن الملک وغیرہ نے کہا کہ ان دونوں گروہ سے جماعت علی رض وجماعت معاویہ مراد ہے۔ ہر ایک بزعم خود حق پر تھے۔ کما قال علی اخواننا بغوا علینا اور بقول حضور دونوں کے دعوی اسلام یا دعویٰ حقانیت سے معلوم ہوا کہ دونوں حق پر تھے ایک حقیقۃً اور ایک ادعاءً واجتہاداً۔ لہٰذا ان خوارج پر رد ہوگا کہ جو دونوں جماعت کو کافر کہتے تھے۔ ایسا ہی ان روافض پر رد ہوا کہ جو مخالفان علی رض کو کافر کہتے تھے۔ دونوں جماعت میں صحابۂ کرام تھے کافر کیسے ہونگے ان سے زیادہ سے زیادہ اجتہادی خطا ہوسکتی ہے کہ جس پر گناہ تو نہیں بلکہ معذور بلکہ ماجور ہیں۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۳۱۹ والاشعۃ ج ۴ ص ۳۱۶

قولہ حتی یبعث دجالون کذابون قریب من ثلثین ۔ یعنی قیامت قائم نہیں ہوگی یہاں تک کہ تیس کے قریب دجال وکذاب اٹھائے جاویں گے ای پیدا ہونگے یعنی حق وباطل کے درمیان خلط کرنیوالے، یقال دجل فلان بالباطل اذا خلط، وسمی الدجال دجالاً لتمویہہ علی الناس وتلبیسہ۔ وفی شرح السنۃ کل کذاب دجال یہاں کذاب سے اللہ ورسول پر جھوٹ بولنے والا مراد ہے۔ پھر دجال وکذاب کی تعداد کیمتعلق یہاں تیس کے قریب بتایا لیکن ماقبل کے باب میں بطور جزم ثلاثون بتائے ہیں۔ اس تعارض کے جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اولاً بغیر تعیین وجزم وحی نازل ہوئی اس لئے قریب من ثلاثین فرمایا پھر بطور جزم ثلاثون کے متعلق وحی نازل ہوئی جیسا وحی نازل ہوئی ویسا ہی بتائے ہیں وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی۔ یا باب سابق میں جو معین طور پر ثلاثون فرمایا وہاں بھی تقریب ای ثلاثون کے قریب مراد ہے۔ اور معجم طبرانی میں ہے عن ابن عمر رض لا تقوم الساعۃ حتی یخرج سبعون کذابا۔ یا اس تعارض کا جواب یہ کہ یہاں ثلاثون وسبعون سے کوئی خاص عدد مراد نہیں بلکہ مطلقاً تکثیر مراد ہے اس کو کبھی ثلاثون کہکر بتایا اور کبھی سبعون کہہ کر بتایا۔ یا جواب یہ کہ ثلاثون تو نبوت کے دعویٰ کرنیوالے دجال ہونگے اور باقی سبعون نبوت دعویٰ نہیں کرینگے تو مجموعہ مائۃ دجال ہونگے۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۳۱۹ والاشعۃ ج ۴ ص ۳۱۶

قولہ ویتقارب الزمان ۔ یعنی زمانہ جلدی جلدی گذر کر قریب قریب ہوجائے یعنی سال ماہ کی طرح وماہ ہفتہ کی طرح وہفتہ ایک دن کی طرح اور دن ایک ساعت کی طرح کما ہو منطوق الحدیث الآخر، بقول عطابی یہ امام مہدی کے زمانہ ہے کہ جب امن وسکون وعیش وعشرت حاصل ہوگا تب زمانۂ عیش جلدی گزرتا ہوا معلوم ہوگا جیسے زمانۂ شدت طویل معلوم ہوتا ہے ایسا ہی زمانۂ راحت قصیر معلوم ہوگا۔ وقد تمرارا فی کتاب الرؤیا والفتن، فتذکر وتشکر، کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۳۱۹ والاشعۃ ج ۴ ص ۳۱۶۔

قولہ حتی یھم رب المال من یقبل صدقتہ ۔ یہاں متعدد صورتیں ہیں، اول یھم بضم الیاء وکسر الھاء اور رب المال مفعول ہوکر منصوب اور من موصولہ مع الصلہ بحذف المضاف فاعل، ای فقدان من یقبل الصدقہ نے رب المال کو بیقراری میں ڈالدیگا یعنی فقیروں کی قلت اور مال کی کثرت کیوجہ سے فقیر کم ملیگا۔ کہ جسکو زکوٰۃ کی تملیک کرکے زکوٰۃ میں تو تملیک شرط ہے۔ قولہ یھم ماخوذ من اھتمام ای احزنہ واقلقہ۔ دوم یہ کہ بعض نسخہ میں یھم بفتح یا وضم ہاء ہے ماخوذ من الھم بمعنی القصد ورب المال فاعل ہوکر مرفوع یعنی ناامید کند وبیاجوید صاحب المال کسی کہ بستاند صدقہ اور سوم یھم بفتح یا وضم ہا ورب المال منصوب ماخوذ من الھم پریشان کردینا۔ فی القاموس الھم الحزن، یعنی پریشان کردیگا صاحب المال کو نہ پانے نے ایسے فقیر کے جو قبول کرے اسکے صدقہ کو۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۳۱۹ والاشعۃ ج ۴ ص ۳۱۷

وحتی تطلع الشمس من مغربہا۔ آیت میں جو وارد ہے یوم یأتی بعض یأت ربک لا ینفع نفسا ایمانہم لم تکن امنت من قبل او کسبت فی ایمانہا خیرا۔ الآیہ۔ یعنی جس دن آپکے رب کی بڑی نشان آوے یعنی طلوع شمس من مغربہا کی نشانی آنیکے دن کسی ایسے شخص کا ایمان اس کو نفع نہیں دیگا جو پہلے سے ایمان نہ رکھتا ہو یا ایمان تو پہلے سے ہی رکھتا ہو لیکن اس نے اپنے ایمان میں کوئی نیک عمل نہ کیا ہو بلکہ گناہوں میں مبتلا ہوں، اس روز ان گناہوں سے توبہ کرکے نیک عمل شروع کیا ہو تو اس کی توبہ قبول نہوگی۔ یہاں بعض آیت کے مصداق طلوع شمس من مغربہا ہے، جو مسلم وترمذی وغیرہ کے کثیر احادیث مرفوعہ صحیحہ میں وارد ہے۔ اور کیفیت اس طلوع من المغرب کی ایک روایت میں یوں آئی ہے کہ اس روز غروب کے بعد شمس کو بحکم خداوندی رجعت قہقری ہوگی ای الٹا جانا ہوگا اس لئے مغرب سے طلوع ہوگا۔ کما فی الدر المنثور اور روح المعانی میں بروایت تاریخ البخاری وابن عساکر حضرت کعب سے اس کی کیفیت یہ منقول ہے کہ شمس قطب کیطرف گھوم کر نقطۂ مغرب پر آجاویگا اور رجعت قہقری سے بھی یہی مراد ہو سکتی ہے اور اہل ہیئت جو اسکو محال کہتے ہیں اسپر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور در منثور میں بتخریج عبد بن حمید وابن مردویہ عبداللہ بن ابی اوفی سے مرفوع روایت میں ہے کہ مغرب سے طلوع ہو کر جب وسط آسمان تک پہونچے گا پھر مغرب ہی کی طرف لوٹ کر اور ہر غروب ہو کر پھر بدستور سابق مشرق سے طلوع ہونے لگے گا، احادیث میں اس وقت ایمان وتوبہ کا مقبول نہ ہونا صراحۃً مذکور ہے باقی دو امر قابل تحقیق ہے، اول یہ کہ اس وقت ایمان وتوبہ قبول نہ ہونیکی کیا وجہ ہے صاحب روح المعانی نے اسکا جواب دیا کہ جب عالم علوی کا تغیر مشاہدہ میں آگیا تو مثل وقت نزاع وانکشاف عالم غیب کے ایمان بالغیب نہ رہا۔ اسلئے مقبول نہیں۔ دوم یہ کہ اس وقت کے بعد بھی عدم قبول کے حکم دائمی قطعی طور پر رہیگا یا نہیں؟ اس کے متعلق صاحب روح نے اسکو ترجیح دی ہے کہ پھر قبول ہونے لگے گا جو کہ بعد میں مخاطب بالشرع ہوا ہو یا مدت گزرنے پر وہ ذہول ہو کر خیال سے اتر جاویگا جسکی تائید میں فتح الباری سے ایک مرفوع حدیث نقل کی ہیں۔ کما فی بیان القرآن ص۱۳۹ ج۳۔ دابۃ الارض وطلوع شمس من مغربہا سے نفخ صور تک ۱۲ اکسو بیس سال کا عرصہ ہوگا۔ کما فی علامات قیامت ص۳۱

عنہ نعالہم الشعر۔ یعنی ان کے جوتہ شعر والا غیر مدبوغ چمڑہ سے بنایا گیا ہو۔ یا مراد یہ کہ ان کا جوتہ شعر ای بال سے بنایا گیا ہو۔ اور بقول بعض بال کی درازی بیان کرنا مقصود ہے یعنی ان کے بال پاؤں تک پہنچ کر بمنزلہ جوتہ کے ہونگے لیکن یہ توجیہ بعید معلوم ہوتی ہے چہ اوہ موئے سر مراد ہو یا موئے ساق۔

حتی تقاتلوا الترک۔ یہی ترک یافث بن نوح کے اولاد میں سے ہیں اور ترک انہوں کے جد اعلیٰ کا نام ہے اور امام التفسیر سدی نے کہا کہ ترک شرذمۃ ای جماعۃ من یاجوج وماجوج۔ اور قتادہ سے مروی ہے کہ یاجوج وماجوج کے بائیس قبائل ہیں۔ ذوالقرنین نے ۲۱ قبائل پر سد ای دیوار قائم کر دیا وبقیت واحدۃ وہی الترک لانہم ترکوا خارجین من السد۔ ان کی صورت یہ ہے کہ چھوٹی آنکھوں والے جو حرص وبخل کی علامت ہے اور باطنی شدت حرارت وغضب کیوجہ سے سرخ چہرے والے۔ ذلف الانوف، بضم الذال وسکون اللام أذلف کی جمع وہو الذی یکون انفہ صغیرا و یکون فی طرفہ غلظ۔ یعنی چھوٹے یا بیٹھی ہوئی پست وعریض ناک والے۔ اسی کو آئندہ روایت میں فطس الانوف کہا۔ افطس کی جمع ماخوذ من الفطس یعنی قصبۃ الانف، پست ومنتشر ہونا جو عریض ہونیکے معنی کی تائید کرتا ہے۔

کان وجوہہم المجان المطرقۃ۔ المجان بفتح المیم وتشدید النون مجن کے جمع بمعنی ڈھال۔ المطرقۃ بضم المیم وفتح الراء بمعنی توبرۃ یعنی گویا کہ ان کے منہ ڈھال ہے تہ بہ تہ چمڑوں کی۔ تبسط وتدویر کی وجہ سے انکے منہ کو ڈھال سے تشبیہ دیا۔ اور غلظۃ وکثرۃ لحم کی وجہ سے مطرقۃ کہا گیا۔ کہ جسمیں کوئی نرمی وملائمت نہیں، کانہم نوع آخر من جنس الانسان وانہم فصلۃ یاجوج وماجوج ویکون فی غایۃ الفساد قاضی نے کہا کہ اس سے متصل بصری حدیث میں خوز وکرمان کی یہی صفت بیان کئے ہیں۔ غالباً خوز وکرمان ترک کے دو صنف ہوں اگرچہ یہ مشہور نہ ہو اور شاید کہ مراد

بحث کیفیۃ طلوع الشمس من مغربہا وکون المراد بعض آیات ربک

بحث قولہ نعالہم الشعر وکون المراد الترک وبحث الالفاظ وبیان المصداق

وہ بوجود واقعہ پیش آیا مسلمان و ترک کے درمیان۔ یا پیش آیندہ واقعہ مراد ہو۔ کیونکہ سب واقعہ زمانہ ماضی میں پیش آجانا شرط نہیں اس لئے ماضی میں گذرا ہوا سمجھ کر مصداق تلاش کرنا فضول ہے۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۱۴۲ والاشعۃ ج ۴ ص ۳۱۹

عن جابر بن سمرۃ رض لتفتحن عصابۃ من المسلمین کنز آل کسریٰ۔ شاہان فارس کے لقب کسریٰ ہیں روم کے قیصر، کما مر بحثہ۔ لفظ آل زائد ہے یا مراد آل کسریٰ الذی فی الابیض۔ قاضی وغیرہ نے کہا کہ ابیض سے ایران کا وہ مضبوط قلعہ مراد ہے جو دار السلطنت مدائن میں تھے۔ اہل فارس اس کو سفید کوشک نام دیتے تھے۔ اب اس کی جگہ میں مسجد المدائن تیار کیا گیا ہے۔ اسکے کنز کو مسلمانوں نے خلافت عمر رض کے زمانہ میں قبضہ کیا۔ کما فی المرقاۃ ص ۱۴۲ ج ۱۰

جسکے مختصر واقعہ یہ ہے کہ ۱۴ھ محرم کو سپہ سالار اسلام سعد بن ابی وقاص رض نے مسلمانوں کے تقریباً تیس ہزار لشکر لے کر پونے دو لاکھ ایرانی لشکر و سپہ سالار رستم کے ساتھ تین دن تک گھمسان لڑائی کی۔ آخری تیسرے دن گزر کر رات کے فیصلہ کن جنگ میں قعقاع نے آواز دی کہ ایرانی فوج کے قلب پر حملہ کرو اور رستم کو گرفتار کر لو۔ تب قعقاع رض کے کابی اسلامی فوج اس مقام تک پہنچ گئی جہاں رستم زرین تخت پر بیٹھ کر فوج کو لڑا رہا ہے۔ تب رستم تخت سے اتر کر لڑنے لگا۔ پھر زخمی ہونے کے بعد بھاگتے ہوئے ہلال بن علقمہ نے رستم پر برچھے کا وار کیا جس سے اس کی کمر ٹوٹ کر نہر میں گر پڑا۔ ہلال نے جھک کر رستم کی ٹانگیں پکڑ کر باہر لاتے ہوئے رستم کو قتل کر کے اسکے تخت پر کھڑے ہو کر بلند آواز سے پکارا، کہ قسم بخدا میں نے رستم کو قتل کر دیا" یہ آواز سن کر ایرانی فوج بھاگنا شروع کیا، ایرانی فوج میں سے صرف تیس آدمی بھاگ سکے اور سب میدان جنگ میں مارے گئے۔ یہ تو جنگ قادسیہ کے واقعات ہیں اسکے بعد بابل و کوثی کی فتح ہوئی۔ پھر بہ شیر جوا ایرانی فوجی چھاؤنی ہے اسکو فتح کیا۔ اب سپہ سالار اسلام سعد بن ابی وقاص رض کو ایرانی کے راجدھانی مدائن پر قبضہ کرنیکا خیال پیدا ہوا۔ لیکن نہر دجلہ اور اسکے کنارے فولادی و ظلمانی موج در میان میں حائل تھی ایرانیوں نے تمام پل منہدم کر دیا تھا اور تمام کشتی جلا دیا تھا۔ دوسرے کنارے پر ایرانی فوج بھی متعین تھی جو عبور دریا سے مانع تھی۔ تب سعد بن ابی وقاص رض کے حکم سے عاصم بن عمر رض نے چھ سو تیر اندازوں کی ایک جماعت لیکر دریائے دجلہ کے اس کنارے ایک اونچے مقام پر جا بیٹھے اس کے بعد سعد بن ابی وقاص رض نے نستعین باللہ ونتوکل علیہ حسبنا اللہ ونعم الوکیل لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم کہہ کر اپنا گھوڑا دریا میں چلا دیا ان کی تقلید میں دوسروں نے بھی چلا دیئے، دونوں طرف سے تیر اندازی شروع ہو گئی۔ آخر کار ایرانی فوج مقتول و مجروح ہو کر بھاگے۔ اسی کو اقبال نے کہا ہے بحر ظلمات میں دوڑا دیئے گھوڑے ہم نے۔ اس وقت کے ایرانی شاہ یزدجرد نے مسلمانوں کے پہنچنے سے پہلے اپنے اہل و عیال اور خزانوں کو مدائن سے بھیج دیا تاہم شاہی محل قصر ابیض اور دار السلطنت میں کروڑوں روپیہ کے سامان رہ گئے تھے۔ اسلامی لشکر کے عبور دریا کے بعد یزدجرد بھی بھاگا۔

سعد بن ابی وقاص رض قصر ابیض میں داخل ہوتے وقت یہ آیت پڑھا: کم ترکوا من جنت وعیون وزروع ومقام کریم ونعمۃ کانوا فیہا فاکہین کذلک واورثنہا قوما آخرین، یہ جمعہ کا روز تھا قصر ابیض میں کسریٰ کے تخت کی جگہ منبر رکھا گیا وہاں جمعہ کی نماز ادا کی۔ مال غنیمت فراہم کرنے پر عمرو بن مقرن رض کو مامور کیا۔ مال غنیمت میں پورا خزینہ شاہی اور چاندی، سونے اور جواہرات کی مورتیں اور کسریٰ کا شاہی لباس اور اس کا رنگا رنگ تاج اور عجائب خانے میں خاقان چین، قیصر روم، داہر شاہ ہند، بہرام گور، کسریٰ، ہرمز، فرد کے خود و زرہ و خنجر وغیرہ دستیاب ہوئے۔ انہیں نوادرات روزگار میں کسریٰ کا عجیب و غریب فرش بھی تھا جو نوے گز لمبا، ۱۰۱ گز چوڑا تھا جسمیں پھول وغیرہ سونے و جواہرات سے بنائے گئے تھے مدینہ منورہ میں اس کو ٹکڑا ٹکڑا کر کے تقسیم کیا۔ علی رض کے حصہ میں جو ٹکڑا گیا وہ مقدار میں چھوٹا تھا تاہم اسکو تیس ہزار دینار کے بدلہ میں فروخت کیا۔ کما فی تاریخ الاسلام ص ۲۱۵ تا ۲۲۴ ج ۱

عن ابی ھریرۃ وسمی الحرب خدعۃ: اس حدیث میں جو ہلاک کسریٰ ہے یہ جملہ خبریہ بمعنی سیہلک یعنی عنقریب ہلاک ہوگا تحقق وقوع و قرب ہلاکت کی بنا پر صیغہ ماضی لایا فلا یکون کسریٰ بعدہ ای بعد کسریٰ الموجود فی

زمان النبیؐ یعنی شاہان فارس کو جو کسریٰ کہتے ہیں قریبی زمانہ میں وہ کسریٰ کافر نہیں بلکہ مسلمان شاہ فارس ہوگا کسریٰ ہوگا۔ چنانچہ حضورؐ نے یہ قول اس وقت فرمایا کہ حضورؐ کے زمانہ کے کسریٰ خسرو پرویز نے حضورؐ کے مرسلہ خط کو پھاڑ ڈالا تھا اس کے بعد خسرو کے بیٹا شیرویہ نے اپنے باپ خسرو کو قتل کر ڈالا جو شب سہ شنبہ ۱۰ جمادی الاولیٰ سنہ ۶ھ میں قتل کا واقعہ ہوا۔ پھر عزل و قتل کے معاملہ ہوتے ہوئے سعد بن ابی وقاصؓ نے ملک فارس کو فتح کر لیا کما مر بیانہ۔ چونکہ ہلاک کسریٰ ہلاک قیصر سے آگے تھا اس لئے ہلاک کسریٰ کے متعلق صیغہ ماضی لایا و ہلاک قیصر کے متعلق صیغہ مستقبل لایا۔ اور چونکہ ملک شام عرب کے متصل تھا حضورؐ کو فتح الشام کی شدید رغبت تھی اسلئے یہاں لکن پر لام قسم لاتے تاکید لائے پھر کلام کو مبتدا خبر پر بنا کیا۔

وسمی الحرب خدعۃ:۔ یہ قال رسول اللہؐ پر عطف پر ہے ای قال الراوی وسمی النبیؐ الحرب خدعۃ۔ اس جملہ کی الحرب کا ماقبل سے مناسبت کے متعلق کلام کیا گیا۔ بقول بعض ماقبل کی حدیث اور یہ جملہ دو وقت میں واقع ہوا۔ راوی نے دونوں حدیث کو جمع کر دیا لہٰذا طلب مناسبت کی ضرورت نہیں۔ یا مناسبت یہ ہے کہ کسریٰ و قیصر کی ہلاکت، اور ان دونوں کے کنوز حاصل کرنے میں جنگ کی ضرورت ہے اور بسا اوقات جنگ میں خداعۃ ہوتی ہے۔ اب حضورؐ نے صحابہ کرام کو جواز الخدعۃ فی الحرب پر تنبیہ کیے ہیں۔ لفظ خدعۃ بفتح الخاء وضمہا مع سکون الدال وبضم الخاء مع فتح الدال نیز آمدہ وبفتح الخاء وسکون الدال فصیح تر است۔ خداع کے اصلی معنی ظاہر کردن چیزے و مضمر داشتن خلاف آں در دل۔ یہاں حرب میں خدعۃ سے مراد یہ ہے کہ حصول فتح و ظفر کیلئے ظاہر کے خلاف کر کے کوئی فریب و حیلہ کرنا۔ جیسا کہ کسی حیلہ کے ذریعہ اپنے لشکر کو دشمن کی آنکھ میں زائد اور عظیم کر کے دکھلاوے۔ یا عین معرکہ قتال میں پیچھے کی طرف پسپا ہوتا ہوا دکھلا کر دشمن کو غافل بنا کر اچانک حملہ کر دینا اور خدعہ سے جھوٹ بولنا اور عہد شکنی کرنا وغیرہ کرنا ہرگز مراد نہیں کیونکہ یہ تو جائز ہی نہیں۔ کما فی المرقاۃ ص۳۴۲ والاشعۃ ص۳۱۰

اس کے بعد کی حدیث نافع بن عتبہ کے برادر زادہ سعد بن ابی وقاصؓ بود و اسلام آورد نافع۔ بروز فتح مکہ

اس حدیث میں جو تغزون ای یعنی جزیرۃ العرب۔ بقول امام مالکؒ یہاں جزیرۂ عرب سے مکہ، مدینہ، یمن، شام مراد ہے تو معنی بقیۃ الجزیرہ میں غزوہ کرنا مراد ہے۔ یا پورے جزیرہ میں غزوہ کر کے کفار کو زوال دینا مراد ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۳۴۲۔ جزیرۃ العرب کے حدود اربعہ اور جزیرہ ای ویپ کہنے کی وجہ باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب میں گزر چکا۔ فراجعہ۔

عن عوف بن مالکؓ ثم موتان یاخذ فیکم کقعاص الغنم:۔ لفظ موتان بضم المیم وسکون الواو یعنی قیامت کی تیسری علامت عمومی طور پر ایسے وبائی مرض ہے جو تم لوگوں کو پکڑ لیگا۔ اور لفظ قعاص بضم القاف وعین مہملہ وہ وبائی مرض جو جانوروں میں خاص کر بکریوں میں پیدا ہو کر اچانک مرجاتا ہے اس سے طاعون عمواس مراد ہے جو حضرت عمرؓ کے زمانہ میں عمواس قریہ ظاہر ہو کر شش ہزار تین دن کے اندر مرگئے اور عمواس بیت المقدس کے ایک قریہ کا نام ہے جو مسلمان فوج کی چھاؤنی تھی۔ کما فی المرقاۃ ص۳۴۵

فیظل ساخطا:۔ ناراض ہونا۔ کو قلیل و حقیر شمار کر کے ناراض ہو کا ذکر ہے یہ بکثرت فتوحات کی بنا پر عثمانؓ کے زمانہ کے معاملہ ہے۔ ثم فتنۃ لا یبقی بیت من العرب عثمانؓ کی شہادت اور اسکے بعد کے جنگ جمل و صفین وغیرہ مراد ہے۔ پھر علامت ششم میں صلح بین المسلمین و بین الروم کو ذکر کیا۔ اور روم کو بنو الاصفر اور روم اسلئے کہتے ہیں کہ ان کے جد اعلیٰ روم میں عیصو بن یعقوبؑ ہیں وہ روم سفید مائل بہ زرد رنگ تھا جد اعلیٰ کے اعتبار سے روم کہا گیا۔ زرد رنگ کی وجہ سے بنو الاصفر کہا۔ اور بقول بعض اس روم بن عیصو نے شاہ حبش کے لڑکی سے شادی کیا تھا پس انکے اولاد سیاہ سفید کے درمیان زرد رنگ پیدا ہوا۔ اس لئے بنو الاصفر کہتے ہیں۔ یا اصفر رومیوں کے جد اعلیٰ کے نام ہے یعنی اصفر بن روم بن عیصو ابن یعقوبؑ۔ کما فی الاشعۃ ص۳۱۰ والمرقاۃ ص۳۴۲ اکمل نے کہا کہ ہر غایۃ ای ہر جھنڈا کے نیچے بارہ ہزار ہو کر مجموعہ ستاسی ہزار ہو۔ مرقاۃ

الفصل الثانی:۔ عن معاذ بن جبلؓ عمران بیت المقدس خراب یثرب:۔ لفظ عمران بضم العین وسکون المیم وبیت المقدس بتشدید الدال وتخفیفہا۔ اور یثرب سے مدینہ مراد ہے ثرب سے ماخوذ ہے بمعنی الہلاکۃ

عمران بیت المقدس خراب یثرب معہ دفع الاشکال ۱۲

یا ثرب اس کافر کا نام ہے جس نے اولاً اس شہر کو آباد کیا ماقبل میں جو حدیث کے اندر مدینہ منورہ پر اطلاق یثرب سے منع کیا گیا یہ حدیث اسکے قبل کی ہے۔ فلاتعارض۔ حدیث معاذ کی مراد یہ ہے کہ مدینہ کے ویرانی کے وقت کثرۃ رجال ومال کے ذریعہ بیت المقدس کا آباد ہونا ہوگا۔ یا مراد یہ کہ کامل آبادی بیت المقدس کی سبب ویران ہونے مدینہ کی ہوگی کیونکہ بیت المقدس کی آبادی کفار ای نصاری کی غلبائی کی وجہ سے ہوگی اور وہ غلبائی مدینہ کی ویرانی کا سبب ہوگا۔ آئندہ چاروں جملوں میں بھی ہر سابق لاحق کیلئے سبب ہونا مراد ہے یا لاحق کے وقت میں سابق متحقق ہونا مراد ہے لیکن حدیث میں سبب ہونے اور وقت میں ہونے کے لفظ کو حذف کرکے مبالغۃً عین قرار دیدیا یا اشرف نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ استیصالاً الکفار وکثرت عمارت واموال کی وجہ سے بیت المقدس کی آبادی ایسی علامت ہے جو ویرانی وبربادی مدینہ کو پیچھے لانیوالی ہے اور خرابی یثرب ایسی علامت ہے جو پیچھے لانے والی ہے خروج الملحمۃ کو یعنی فتنہ وجنگ عظیم کے پیدا ہونے کو۔ ابن الملک نے کہا کہ مراد وہ جنگ جو بین الشام والروم ہوا یا تاتار وشام کے درمیان ہوا۔ پھر خروج الملحمہ ایسی علامت ہے جو پیچھے لانے والی ہے فتح قسطنطنیہ کو اور وہ خروج الدجال کو۔ حضورؐ نے ہر سابق کو عین لاحق قرار دیا۔ حاصل یہ کہ ہر سابق وقوع لاحق کیلئے علامت ہے اگرچہ سابق ولاحق کے درمیان مہلت وتراخی ہو۔ تو یہ مذکورہ حوادث ووقائع ترتیب مذکور سے واقع ہونگے اگرچہ سابق ولاحق کے درمیان تاخیر وتراخی ہو۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۱۵۲ والاشعۃ ج ۴ ص ۲۲۵

عن عبداللہ بن بسرؓ بین الملحمۃ وفتح المدینۃ ست سنین:۔ یہاں تو الملحمہ کہا ماقبل کی حدیث میں الملحمۃ العظمیٰ بتایا۔ دونوں سے بقول بعض وہ جنگ مراد ہے کہ جسمیں ایک بار کے اولاد کو گنے جاوینگے پس نہیں پائیں گے تنو میں سے مگر ایک۔ کما مر۔ اور اظہر یہ ہے کہ اس سے مراد اس شہر کی فتح ہے کہ جو عظمت اسماء الٰہی کی وجہ سے فتح ہوگا کما مر فی حدیث ابی ہریرۃ رضؓ۔ اور فتح المدینہ میں الف لام عہدی ہو کر مدینہ ای شہر مذکور یعنی قسطنطنیہ مراد ہے۔ اور جس سنۃ سادسہ میں فتح المدینہ ہوگا اس کے تمام ہونیکے بعد سنۃ سابعہ میں خروج الدجال ہوگا یہاں تعارض یہ ہے کہ حدیث عبداللہ بن بسر میں تو ملحمہ وفتح المدینہ کے درمیان چھ سال بتایا اور اس کے متصل ماقبل کی حدیث میں سب معاملہ سات جہینے میں ہونیکا ذکر ہے۔ امام ابوداؤد نے اصولی طور پر جواب دیا کہ ماقبل کی سات ماہ والی حدیث متکلم فیہ ہے۔ اس کے بعض رواۃ مجروح ومطعون ہیں لیکن حدیث عبداللہ بن بسر اصح سنداً ہے۔ لہٰذا حدیث عبداللہ راجح ہے۔ تعارض کے جواب کے چار طریقہ میں سے سنداً ترجیح دینے کا بھی ایک طریقہ ہے۔ کما مر فی بحث المتعارضۃ۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۱۵۲ والاشعۃ ج ۴ ص ۲۲۵

عن عبداللہ بن عمروؓ لایستخرج کنز الکعبۃ الا ذو السویقتین من الحبشۃ یعنی گنج کعبہ کو نہیں نکالے گا مگر حبش کے دو چھوٹی پنڈلیوں والا شخص، جو امیر حبش سے یا حبشی لشکر اور کنز الکعبہ سے وہ گنج مراد جو کعبہ کے نیچے بحکم خداوندی پیدا ہوا ہے۔ یا گنج مدفون مراد ہے چنانچہ بطور نذرانہ وہدیہ جو مال آتا تھا خادم کعبہ ای مال کو کعبہ کے نیچے جمع کرتا تھا۔ اور سویقتین بقول نووی انسان کے ساقین کی تصغیر ہے اور حبشیوں کی ساق ای پنڈلی اکثر چھوٹی اور باریک ہوتی ہے اور استخراج کنز الکعبہ کس وقت ہوگا اس کے متعلق کہا گیا کہ جب دنیا میں اللہ اللہ کہنے والا نہ رہ کر قیامت بالکل قریب آجاوے گی اس وقت استخراج ہوگا۔ اور بقول بعض عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں ہوگا۔ اور قرطبی نے کہا کہ عیسیٰ کی موت کے بعد قرآن سینوں سے اٹھایا جاوے اور مصحف لوگوں کے درمیان سے اٹھائے جانیکے بعد یہ استخراج ہوگا وایں قول صحیح نرست۔ یہاں اشکال یہ ہے کہ کعبہ کو خراب اور ویران کرنیکا معاملہ اس آیت کے خلاف ہے کما قال اللہ تعالیٰ حرماً آمناً ومن دخلہ کان آمناً۔ چنانچہ با امن ہونے اور ویران ہونیکے درمیان منافات ہے۔ جواب یہ کہ با امن ہونا قرب قیامت وخراب دنیا تک ہے۔ اور حدیث میں جو کعبہ

کو خراب و ویران کرنیکا ذکر ہے وہ قیامت کے وقت کیساتھ متعلق ہے تو قرب قیامت تک تو با امن رہیگا اگرچہ اس کے بعد خراب ہوجاوے تو دو حکم ای با امن ہونا قیامت کے آگے کے زمانہ کے متعلق ہے و خراب ہونا اس وقت میں نہیں بلکہ قیامت کا زمانہ ہے فلا منافاۃ۔ یا ذوالسویقتین کے واقعہ اس آیت سے مستثنیٰ ہوکر مخصوص ہے یعنی اس واقعہ کے علاوہ دوسرے اوقات میں با امن ہونا مراد ہے۔ یا غالب احوال کے اعتبار سے حرماً آمناً کہا گیا۔ لہٰذا قتل ابن الزبیر و افساد قرامطہ کے ذریعہ اشکال نہ ہوگا۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۱۵۵ و لاشعۃ ج ۴ ص ۳۲۶۔

اور چونکہ بلاد حبشہ مسلمانوں سے بہت دور اور بڑے بڑے ریگستان حائل ہے لہٰذا مسلمانوں کی کثرت تعب و مشقت کی بنا پر حبشیوں کو چھوڑ کر رکھنے کے حکم دیئے ہیں ایسا ہی بلاد الترک بارد ہیں اور عرب جو بلاد الاسلام ہیں ان کے بلاد حار ہیں اس لئے ترک کو چھوڑ کر رکھنے کے حکم دیا ہے ہاں حبشی و ترکی لوگ اگر زبردستی کرکے بلاد المسلمین میں داخل ہوجاوے تو اس وقت جہاد فرض عین ہوجاویگا اول حالت میں فرض کفایہ تھا۔ کما اشار الیہ فی قولہ ما ترکوکم۔ اور آیت میں جو قاتلوا المشرکین کا حکم وارد ہے وہ مطلق ہے حدیث مقید ہے لہٰذا القول بعض مطلق کو مقید پر حمل کیا جاوے گا اور حدیث عموم آیت کیلئے مخصص ہوگی کما خص ذلک فی حق المجوس فانہم کفرۃ ومع ذلک اخذ منہم الجزیۃ۔ لقولہ سنوا بہم سنۃ اہل الکتاب۔ یا آیت حدیث کیلئے ناسخ ہے۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۱۵۵

بحث وجہ ترک الحبشۃ والترک مع دفع الاشکال عن ۱۲

عن ابی بکرۃ یمتونہ البصرۃ:۔ حاشیۃ الشفا میں ہے کہ بصرہ بالفتح افصح ہے جسکو بزمانہ خلافت عمر رض عتبہ بن غزوان نے بنایا کیا تھا ولم یعبد لصنم قط علی ظہرہا۔ اور اشرف وغیرہ نے کہا کہ حدیث میں بصرہ کہہ کر مدینۃ السلام بغداد مراد ہے۔ کیونکہ حدیث میں جو دجلہ اور جسر کا ذکر ہے وہ بغداد میں ہے نہ کہ بصرہ میں۔ نیز اس حدیث میں جس عظیم فتنہ و واقعہ کی طرف اشارہ ہے جسکے مثل دنیا میں واقع نہیں ہوا، یہ واقعہ بصرہ میں پایا نہیں گیا بلکہ ۶۵۶ھ میں خلیفہ معتصم باللہ العباسی کے زمانہ میں بغداد کے اندر یہ عظیم واقعہ رونما ہوا جسکے بیان سے تحریر و تقریر کی زبان عاجز ہے۔ چنانچہ خلیفہ معتصم باللہ اور ان کے ساتھی مسلمانوں نے اہل فتنہ سے امن طلب کرلیا تھا۔ نیز بغداد فی الحال جس ہیئت و کیفیت پر ہے یہی بغداد حضور کے زمانہ میں نہ تھا اس لئے اس کے متعلق یکون من امصار المسلمین صیغہ مستقبل لائے۔ ہاں بغداد کے متعدد قریہ میں سے ایک خارجی قریہ کا نام بصرہ تھا جسکو اب باب البصرہ کہا جاتا ہے تو ایک قریہ کا نام جو بصرہ ہے اس جز کے نام سے پورے بغداد کو بصرہ کہدیا ہو۔ اطلاقاً لاسم الجزء علی الکل۔ بہرحال لفظ بصرہ سے بغداد مراد لینے کی صورت میں تو وہ واقعہ عظیمہ صفر ۶۵۶ھ میں گذر گیا۔ کما ذکرہ النبی ﷺ اور اگر بصرہ سے معروف و مشہور بصرہ مراد ہو تو واقعہ بعد میں ہونیوالا ہے۔ کیونکہ کفار قتال کیلئے بصرہ میں نزول کے متعلق ابتک مسموع نہیں ہوا۔

بحث کون البصرۃ ھی بغداد ۱۲

جاء بنو قنطوراء:۔ یعنی اہل بغداد سے قتال کیلئے بنو قنطوراء ای ترکی قوم آویں گے چونکہ آنا یقینی ہے اسلئے جاء صیغہ ماضی لائے و قنطوراء بفتح القاف و سکون النون، ترکی قوم کے باپ کے نام ہے اور بقول بعض قنطوراء ابراہیم کی جاریہ کا نام ہے۔ دراصل ترکی قوم تو یافث بن نوح ع کے اولاد میں سے ہیں۔ یافث تو بہت دن قبل کے ہے، پھر ترکی قوم قنطوراء کے اولاد سے کیسے ہونگے۔ جواب یہ کہ قنطوراء یافث بن نوح ع کے اولاد میں سے تھی یا قنطوراء ابراہیم کے اولاد کی بنا میں سے تھی جسکو یافث بن نوح ع کے اولاد میں سے کسی نے نکاح کیا کہ جس سے ترکی قوم ہے۔ اب ترکی قوم کو یافث و قنطوراء دونوں کے اولاد میں سے کہنا صحیح ہوا۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۱۵۶ و الاشعۃ ج ۴ ص ۳۲۸ و البدایہ ج ۵ ص ۱۰۸

بحث فی قول بعض الشراح ان ترکی معذور فی الفتنۃ ۱۲

الفصل الثالث، عن شقیق عن حذیفۃ انک لجری" جب حذیفہ بن الیمان نے کہا کہ انا احفظ۔ تو عمر رض کے دربار میں تمام صحابہ کرام کے سامنے حذیفہ نے جو حفظ حدیث کے دعویٰ کیا یہ عمر رض کو ناگوار گذرا۔ کیونکہ عمر رض روایت حدیث کے متعلق بہت زیادہ محتاط تھے ناگوار گذرنے پر عمر رض نے اظہار تعجب پر کہا کہ ہم میں کسکو یاد نہیں آپکو یاد ہے۔ آپ تو بڑے دلیر اور نڈر ہو تو لاؤ۔ بیان کرو حدیث فتنہ۔ یا عمر رض نے تحسین و تائید کے

کے طور پر انک لجری حتی کہا کہ آپ تو فتنہ و شرور کا معاملہ حضورؐ سے سوال کرنے و جاننے پر دلیر و نڈر ہیں اس لئے حذیفہ کو صاحب سر النبیؐ کہا جاتا ہے تو یقیناً آپکو فتنہ کی بابت علم ہوگا لہٰذا لائیے و بیان کیجئے وہ حدیث۔ کما فی الاشعۃ ص۳۲۹ ج۴ والمرقاۃ ص۱۶۱ ج۱۰

پھر فتنہ دو قسم پر ہونیکا احتمال رکھتا ہے۔ قسم اول وہ فتنہ جو اہل و مال و اولاد کے وغیرہ کے اعتبار سے یعنی امتحان و آزمائش کے ہو کما فی قولہ تعالیٰ ولنبلونکم بشیٔ من الخوف والجوع الآیہ۔ قسم دوم عالمگیر قتل و قتال و جنگ و جدال کے ذریعہ یموج کموج البحر ہو جس کے اثر تمام لوگوں کو پہونچے۔ حذیفہؓ نے عمرؓ کے سوال قسم اول کے متعلق سمجھکر فتنۃ الرجل فی اھلہ ومالہ ونفسہ الخ سے جواب دیا۔ تب عمرؓ نے کہا کہ یہ تو لازمی مرتبہ کا فتنہ ہے۔ اس فتنہ کے متعلق سوال کرنا مراد نہیں۔ بلکہ قسم دوم کے متعلق سوال کرنا مراد جو متعدی ہو کر ہمہ گیری شان رکھتا ہو۔ موج البحر سے متعدی مرتبہ کے ہمہ گیری شان رکھنے والا فتنہ مراد ہے۔ تب حذیفہؓ نے کہا مالک ولہا یعنی قسم دوم کا فتنہ متعدیہ عظیمہ سے آپ کا کیا کام، اس سے تو آپکے لئے کوئی پریشانی نہیں اس کی برائی تو آپ تک پہونچے گا نہیں۔ اس فتنہ متعدیہ اور آپکے درمیان تو باب مغلق ای باندھا ہوا دروازہ ہے۔ یہاں باب مغلق سے کنایۃً عمرؓ کا وجود مراد ہے جیسا کہ باب مغلق دخول و خروج سے مانع ہے ایسا ہی عمرؓ کے وجود [illegible] وقت سے مانع ہے جبتک عمرؓ کے وجود باقی ہے وہ فتنہ آ نہیں سکتا۔ اُن کے فوت ہوجانے کے بعد آہستہ آہستہ فتنہ شروع ہوگیا۔ یعنی خلافت عثمانؓ کے دو تین سال بعد سے شروع ہوگیا۔ کما مرّ۔

پس عمرؓ نے بطریق استفہام کہا کہ جس دروازہ سے فتنہ داخل ہوگا وہ دروازہ تو باب مغلق ہے بعد میں اسکو توڑ دیا جاویگا؟ یا کھول دیا جاویگا۔ توڑ دیئے جانے اور کھول دیئے جانے میں فرق یہ ہے کہ توڑ دیئے جانے کے بعد بند نہیں کیا جاسکتا اور کھول دیئے جانیکے بعد بند کرنا ممکن ہے۔ یا عمرؓ نے سمجھ لیا کہ باب مغلق سے کنایۃً اُن کا وجود مراد ہے اور کل نفس ذائقۃ الموت کے ماتحت عمرؓ بھی انتقال کریں گے آپ مراد یہ ہے کہ اُن کے انتقال کرکے فوت ہوجانا طبعی موت کی موت سے ہوگا یا قتل کی صورت سے ہوگا۔ قال حذیفہؓ لا۔ ای لا یفتح بل یکسر۔ آخر حدیث سے بھی ثابت ہوا کہ باب مغلق سے عمرؓ مراد ہیں کما فی الاشعۃ ص۳۳ ج۴ والمرقاۃ ص۱۶۱ ج۱۰

بَابُ اشراط السَّاعَۃ

واضح ہو کہ شرط بفتح الشین وسکون الرا، اس کے معنی حروف شرط کیذریعہ ایک چیز دوسری چیز پر موقوف ہونا کقولہم ان کانت الشمس طالعۃ فانہا موجود۔ جمع شروط و شرائط۔ اور شَرَط بفتح الشین والرا بمعنی العلامۃ وجمع اشراط ای علامات قیامت اور شب و روز کے اجزاء میں سے ہر جزء کو ساعت کہتے ہیں۔ و بمعنی وقت حاضر نیز آید۔ اور چونکہ قیامت شروع ہونیکا معاملہ مبہم ہے لہٰذا ہر ساعت میں بلکہ اسی ساعت میں بھی شروع ہوسکتا ہے۔ اس لئے قیامت کو ساعۃ کہتے ہیں اور صاحب قاموس نے ذکر کیا کہ شَرَط بفتح الشین والرا بمعنی العلامۃ واوّل شیٔ اور چھوٹے مال کے بھی آتا ہے چنانچہ معنی مذکور کی بناء پر بعض علماء نے اشراط الساعۃ کی تفسیر کیے ہیں کہ قیامت کی چھوٹی چھوٹی علامات جو قیامت کے متصل زمانہ میں نہیں بلکہ بہت آگے سے وہ علامات صغریٰ پائے جائیں گے۔ کما فی الحدیث الاول عن انسؓ ان یرفع العلم ویکثر الجہل ویکثر الزنا و یکثر شرب الخمر ویقل الرجال ویکثر النساء حتی یکون لخمسین امرأۃ القیم الواحد۔ بہرحال اس باب اشراط الساعۃ میں ان احادیث کا ذکر ہے کہ جن میں قیامت کے علامات صغریٰ کے بیان ہے اور آئندہ باب العلامات میں علامات کبریٰ والی احادیث کے بیان ہے لہٰذا دونوں باب میں فرق ہوگیا۔ اشکال یہ کہ اس باب اشراط الساعۃ میں تو خروج مہدی کا ذکر بھی ہے جو قیامت کے قریب ہو کر علامات کبریٰ میں شامل ہے۔ جواب یہ کہ خروج مہدی کا ذکر حرب و فتن کے تابع ہو کر یا متصل طور پر نہیں۔ کما فی المرقاۃ [illegible]

بحث الفرق بین الکسر والفتح مع ذکر مصداق الباب المغلق ۱۲

بحث تحقیق اشراط الساعۃ مع ذکر الفرق بین الشرط والعلامۃ والفرق بین الباب ودفع الاشکال ۱۲

عن انس رض حتی یکون لخمسین امرأۃ القیم الواحد : پچاس عورت کیلئے ایک مرد ذمہ دار ہونے سے یہ معنے مراد نہیں کہ پچاس عورت ایک مرد کی بیوی ہونگی۔ بلکہ مراد یہ کہ ایک مرد کی امہات وجدات واخوات وخالات وعمات وغیرہ اس ایک مرد کی نگرانی وذمہ داری میں رہیں گی۔ اور یہ معاملہ قلت رجال وکثرت نساء سے ہوگا۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۱۳۳

عنہ حتی تخرج نار من ارض الحجاز : بقول نووی رح اعناق تضئ کا مفعول ہو کر منصوب ہے اور بُصریٰ بضم الباء مدینہ معروفہ بالشام وہی مدینہ حوران۔ اس کے اور دمشق کے درمیان تقریباً تین منزل کی مسافت ہے۔ اور حجاز مکہ ومدینہ اور اس کی آس پاس کی جگہ کو کہتے ہیں۔ بقول صاحب مرقاۃ ۶۵۴ھ میں اس نار کا ظہور ہوا وغالب ظہور اس نار در مدینہ منورہ بود۔ لیکن حضور ص کی برکت سے اللہ نے اہل مدینہ کو اس نار کے شر سے بچالیا۔ وابتدائے ظہور این نار شانزدہ جمادی الاخری روز جمعہ تا غایت روز یکشنبہ بست وہفتم رجب بود۔ مجموعہ ہاون دن باقی رہی ورسیدن آن از جانب حجاز بود۔ اور وہ عظیم نار ایک ایسے بڑے شہر کے مانند تھا کہ جس میں قلعہ وبرج وغیرہ ہو۔ وہ نار جس پہاڑ پر پہنچتی تھی خاک کردیتی تھی اور شیشہ کی طرح پگھلا دیتی تھی اور دریا کی طرح جوش مارتی تھی۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا اس کے اندر سے سرخ ندی نکلتی ہے۔ اور مدینہ کے قریب پہونچی، اس کے باوجود ٹھنڈی ہوا اس سے مدینہ کی طرف آتی تھی۔ اس آگ کی روشنی اطراف کے جنگلوں وحرم نبوی ص وتمام گھروں میں آفتاب کی روشنی کی طرح پھیل گئی تھی۔ ان ایام میں شمس وقمر کی روشنی مدہم ہوگئی تھی۔ اور بعض اہل مکہ نے اس آگ کی روشنی بمارد ونصر میں دیکھا۔ وہ آگ پتھروں کو جلاتی تھی، اس سے درختوں کو کوئی نقصان نہیں ہوتا تھا جنگل میں ایک بڑا پتھر کا نصف داخل حرم مدینہ میں، ودوسرا نصف خارج از حرم تھا۔ خارجی نصف جلا کر جب داخلی نصف تک پہونچی تو وہ آگ بجھ گئی۔ تب اہل مدینہ سب کے سر ہو کر حرم مدینہ میں جمع ہو کر رات بھر عاجزی وگریہ وزاری کیساتھ دعا کرنے پر اللہ نے آگ کا منہ بجانب شمال پھیر دیا اور مدینہ کو بچالیا۔ اور اسی سال میں دنیا کے اندر دقائع غریبہ ظاہر ہوئے۔ اور اس کے بعد کے سال کی ابتدا میں تاتاری فتنہ کے قتل وغارت نے بغداد ودیگر ممالک اسلامیہ کو گھیر لیا جو مصر تک پہنچ کر مغلوب ہوگئے۔ مرقاۃ ج ۱۰ ص ۱۲۸ واشعۃ ج ۴ ص ۲۳۹

عن ام سلمۃ رض اتاہ ابدال الشام :۔ واضح ہو کہ ابدال وہ حضرت اولیاء ہیں کہ جن کے نفوس قدسیہ کی برکت سے اللہ تعالیٰ نے دنیا کو قائم رکھا۔ حضرت علی رض کا قول ہے کہ کثرت صلوٰۃ وصوم وصدقہ کی وجہ سے ابدال نہیں ہوتا بلکہ سخاوت نفس وسلامت قلب اور مسلمانوں کی خیر خواہی کی بدولت ابدالیت کا درجہ نصیب ہوتا ہے۔ معاذ بن جبل رض سے مروی ہے کہ جس میں تین صفت موجود ہو وہ منجملہ ابدال کے ہوتا ہے۔ یعنی رضا بقضا اور خلاف شرع امور سے صبر ودین اسلام کی بناء پر غصہ کرنا۔ حاصل یہ کہ جس نے صفات ذمیمہ کو صفات حمیدہ سے تبدیل کر کے خلق خدا کی خیر خواہی دل میں رکھے وہ منجملہ ابدال کے ہوگا۔ اور عصاب اہل العراق نیز قوی انداز رجال اللہ کہ جن کو عصاب کر کے نام رکھا جاتا ہے۔ اور بقول بعض عصاب نیکان وزاہدان وعابدان انداز مردم۔ سیوطی رح نے کہا کہ ابوداؤد کی اس حدیث کے علاوہ صحاح ستہ کی کسی حدیث میں ابدال کا ذکر نہیں پایا۔ اور اس حدیث کو حاکم نے بھی صحیح کہا ہے۔ پھر سیوطی رح نے جمع الجوامع میں ابدال کی متعلق بہت احادیث لائے ہیں۔ ان میں سے اکثر احادیث میں ابدال چالیس ہونیکی سند کور ہے۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۱۷۷ والاشعۃ ج ۴ ص ۲۳۹

بکل فی رجال کے ماتحت اس فن کے امام حکیم الامۃ مجدد الملۃ حضرت مولانا تھانوی رح کی کتاب تعلیم الدین میں ہے کہ اصطلاح صوفیہ کے مطابق اولیاء کرام بارہ گروہ پر منقسم ہیں۔ یعنی اقطاب، غوث، ائمہ، اوتاد، ابدال، اخیار، ابرار، نقباء، نجباء، عمد، مکتومان، اور مفردان۔ اور قطب العالم ایک ہوتا ہے۔ اسکو قطب العالم وقطب الاکبر وقطب الارشاد وقطب الاقطاب وقطب المدار بھی کہتے ہیں۔ اور عالم غیب میں ان کا نام عبد اللہ ہوتا ہے اسکے دو وزیر ہوتے ہیں جو امامین کہلاتے ہیں۔ وزیر یمین کا نام عبد الملک، وزیر یسار کا نام عبد الرب ہوتا ہے۔ اور

بارہ قطب ان کے علاوہ اور ہوتے ہیں۔ سات تو سات اقلیم میں رہتے ہیں ان کو قطب اقلیم کہتے ہیں اور پانچ یمن میں رہتے ہیں ان کو قطب ولایت کہتے ہیں۔ یہ عدد مذکور تو اقطاب معینہ کا ہے اور غیر معین ہر شہر و قریہ میں ایک ایک قطب ہوتا ہے۔ پھر غوث ایک ہوتا ہے۔ بقول بعض قطب لاقطاب ہی کو غوث کہتے ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ غوث دوسرا ہوتا ہے۔ وہ مکہ میں رہتے ہیں۔ اوتاد چار ہوتے ہیں، دنیا کے چار رکن میں رہتے ہیں۔ ابدال چالیس ہوتے ہیں۔ بائیس یا بارہ ملک شام میں اور آٹھ یا سات عراق میں رہتے ہیں اخیار پانسو یا سات سو ہوتے ہیں، ان کو ایک جگہ قرار نہیں۔ سیاح یعنی سیر کرنیوالے ہوتے ہیں۔ ان کا نام حسین ہوتا ہے۔ اور ابرار کے متعلق اکثر نے کہا کہ وہ ابدال ہی ہیں۔ نقباء تین سو ہوتے ہیں جو ملک مغرب میں رہتے ہیں۔ سب کا نام علی ہوتا ہے۔ نجباء ستر ہوتے ہیں اور مصر میں رہتے ہیں، سب کا نام حسن ہے۔ عمد چار ہوتے ہیں زمین کے چاروں گوشوں میں رہتے ہیں۔ سب کا نام محمد ہوتا ہے۔ اور غوث ترقی کر کے فرد ہو جاتا ہے۔ اور فرد ترقی کر کے قطب وحدت ہوتی ہے۔ اور مکتوم تو مخفی رہ کر مکتوم ہی ہیں۔ از انوار العارفین۔ کما فی تعلیم الدین ص۱۰۱

عن ابی اسحٰق رض سیخرج من صلبہ رجل یسمّی باسم نبیکم:۔ یہاں ابو اسحٰق سبیعی ہمدانی کوفی مراد ہے جو کثیر الروایات مشہور تابعی ہے۔ علی رض و ابن عباس رض و ابن عمر رض وغیرہ کو دیکھا ۳۸ صحابی سے حدیث سنا۔ سبیع نامی ایک شخص کیطرف منسوب ہے۔ حضورؐ کے ذریت سے حضورؐ کے ہمنام جس رجل کے پیدا ہونیکا ذکر ہے وہ خلق بضمتین اے سیرت باطنی میں حضورؐ کے مشابہ ہوگا۔ اور خلق ای ظاہری صورت میں پورے و کامل طور پر مشابہ نہ ہوگا۔ ... کیونکہ بعض روایت میں ظاہری صورت کے اندر بھی مشابہ ہونا آیا ہے لہٰذا یہاں کامل طور پر مشابہ نہ ہونا مراد ہے۔ فلا تعارض۔ واضح ہو کہ امام مہدی، حضرت فاطمۃ الزہراء کے اولاد میں سے ہونیکے متعلق احادیث حد تواتر تک پہونچی ہوئی ہے۔ فاطمہ رض کے دو بیٹے حسن رض اور حسین رض میں کسی خاص بیٹا کی کوئی تخصیص نہیں لیکن بعض روایت میں از اولاد حسن رض ہونیکے ذکر ہے اور بعض میں از اولاد حسین رض ہونیکے ذکر ہے اور بعض احادیث غریبہ میں از اولاد عباس رض ہونیکا بھی ذکر ہے۔ از اولاد حسن رض ہونیکے ذکر اکثر روایات میں ہے کما فی ہدا الحدیث۔ اب ابن حجر ہیثمی نے تطبیق دیا کہ ممکن ہے کہ شخص واحد مختلف جہت سے متعدد آدمی کی ذریت سے ہو مثلاً امام مہدی کے باپ تو حسن رض کے اولاد سے ہیں اور ماں حسین رض کے اولاد سے۔ نیز ممکن است کہ یکے از امہات وے عباسیہ بود۔ کما فی الاشعۃ ج۳ ص۳۴۲ والمرقاۃ ج۱۰ ص۱۸۳ ؛

بَابُ العَلَامَاتِ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ وَذِكْرِ الدَّجَّالِ

گذشتہ باب اشراط الساعۃ میں ذکر کیا گیا کہ باب سابق میں اکثری طور پر قیامت کی بعیدی علامت صغریٰ کا بیان تھا اور اس باب میں قیامت کی قریبی علامت کبریٰ کا بیان ہے۔ فافترقا بین البابین۔ اور لفظ بین یدی اصل میں مکان کے اعتبار سے مستعمل ہے ای مکان کے اعتبار سے آگے ہونا پھر زمان کیطرف نقل کیا گیا ای زمانہ کے اعتبار سے آگے ہونیکے معنی میں مستعمل ہونے لگے۔ وقولہ ذکر الدجال یہ تخصیص بعد تعمیم کے قبیل سے ہے۔ چنانچہ خروج الدجال اعظم علامات میں سے ہے کہ جسکے متعلق احادیث اکثر و اشہر ہیں۔ ترتیب علامات کے متعلق کلام مختلف ہے۔ پھر اس میں تطبیق کے متعلق بھی کلام بہت ہے۔ حاصل یہ کہ بیہقی نے حلیمی سے نقل کیا کہ ان اول الآیات طلوع الدجال ثم نزول عیسیٰ ثم خروج یاجوج و ماجوج ثم خروج الدابۃ وطلوع الشمس من مغربہا فلم یکن ینفعہم ایمانہم لم تکن آمنت من قبل او کسبت فی ایمانہا خیرا۔ کما مر تحقیق الطلوع من المغرب و عدم نفع الایمان عندہ۔ اور لفظ دجال دجل سے مشتق ہے دجل کے معنی خلط ملط و مکر و خداع و تلبیس و تمویہ ای آراستہ کر کے دکھلانا

وبعنی کذب نیز آید وجود ایں معانی در دجّال ظاہر است۔ اور لفظ مسیح عیسےؑ اور دجّال کے درمیان مشترک ہے ہاں لفظ مسیح کو دجّال کیساتھ مقید کرکے ای مسیح الدجّال کہہ کر استعمال کرتے ہیں اور لفظ مسیح ؑ کو عیسےؑ کیساتھ مطلق رکھتے ہیں۔ یہ تقیید و اطلاق استعمال کا فرق ہے۔ اور عیسےؑ پر لفظ مسیح اطلاق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عیسےؑ اندھے اور کوڑھی کو جب مسح کرکے چھوڑتے تو وہ اچھا ہو جاتے تھے۔ یا عیسےؑ اپنی ماں کے پیٹ سے تمام گندگی سے بالکل ممسوح ای پونچھے ہوئے ہو کر نکلے تھے۔ یا مسیح بمعنی صدیق کرکے عیسےؑ کو مسیح کہتے ہیں۔ یا دوسرے لوگوں کے پاؤں کے تلو تو خمدار اور باریک ہوتے ہیں عیسےؑ کے پاؤں کے تلوا ایسا ہی نہ تھا بلکہ ممسوح اور ہموار تھا اس لئے مسیح کہتے ہیں۔ یا عیسےؑ روئے زمین پر مساحت ای سیر کرنیگے اس لئے اُن کو مسیح کہتے ہیں یہ وجہ خاص عیسیٰ اور دجّال کے درمیان مشترک ہے وہ بھی روئے زمین پر سیر کریگا۔ اور دجّال کو مسیح کہنے کی الگ وجہ یہ ہے کہ اس کی ایک انکھ ممسوح اور ہموار تھی اس لئے اس کو ممسوح الوجہ و مسیح الوجہ کہا جاتا ہے۔ کہ اس کے منہ کے ایک طرف ہموار اور آنکھ بھوں نہیں ہے۔ یا دجّال کو اس وجہ سے مسیح کہتے کہ اس سے خیر و برکت مسح کی گئی۔ ای پونچھ دی گئی۔ جیسا کہ عیسےؑ شر و برائی مسح کی گئی۔ لہٰذا دجّال تو مسیح الضلالت ہے اور عیسیٰؑ مسیح الہدایت اور مسیح اللہ ہیں۔ اور بقول بعض بفتح المیم و تشدید النون دجّال کا نام ہے و تخفیف النون عیسےؑ کا نام ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۳۴۴ م۴ والمرقاۃ ص۱۸۴ ج۱۰ والبذل ص۱۰۹ ج۵

عن حذیفۃ بن اسید رضؓ فذکر الدخان ۱۔ اس دخان کے متعلق دو قول ہے۔ اوّل بقول حذیفہؓ و متبعین وے۔ دخان وہ دھواں ہے جو آخیر زمانہ میں نکل کر مشرق و مغرب میں پھیل جاویگا اور چالیس دن تک ٹھہرا رہے گا جس مسلمان زکام والے کی طرح ہوگا۔ اور کفار نشہ والے کی طرح ہوگا۔ کما جاء فی روایۃ وہکذا فی القرآن فی سورۃ الدخان، یوم تاتی السماء بدخان مبین یغشی الناس الآیۃ۔ اس آیت میں وہی دخان مراد جو ابھی گذرا۔ اور قول دوم ابن مسعودؓ اور ان کے متبعین کے ہے۔ کما قال ابن مسعود رضؓ الدخان عبارۃ عما اصاب قریشاً من القحط حتی یری الہواء لہم کالدخان۔ تو دخان سے غلہ کا قحط مراد ہے جس کا اصلی و حقیقی سبب حضور ﷺ کی بددعا ہے اور یہ قحط کا ظاہری سبب کما فی روح المعانی یہ ہے کہ جب یمامہ کے رئیس ثمامہ ابن اثال مسلمان ہوگئے اور کفار مکہ نے ان پر ملامت و لعن طعن کرنے لگے تب ثمامہ نے یمامہ سے مکہ میں غلہ آنا بند کر دیا اور مکہ میں غلہ یمامہ ہی سے آتا تھا وہ بھی بند ہوگیا اور بارش بھی بند ہوگئی۔ کما فی الدر المنثور عن البیہقی، تب اہل مکہ بھوکے مرنے لگے اور قاعدہ ہے کہ شدت کی بھوک و خشک سالی میں آسمان و زمین کے درمیان آنکھوں کے سامنے دھواں کے مانند نظر آیا کرتا ہے اس کو دخان فرمایا۔ ایسا ہی اہل عرب حادثہ عظیمہ کو دخان کہتے ہیں۔ کما فی تفسیر بیان القرآن فی تفسیر ہذہ الآیۃ۔ والاشعۃ ص۳۴۳ م۴ والمرقاۃ ص۱۸۴ ج۱۰ چنانچہ بقول بعض علامات قیامت کی ترتیب یہ ہے کہ اول العلامات الدخان ثم خروج الدجال ثم نزول عیسیٰؑ ثم خروج یاجوج و ماجوج ثم خروج دابۃ الارض ثم طلوع الشمس من مغربہا۔ چنانچہ اسی حدیث حذیفہ و دیگر احادیث میں ترتیب مذکور کی رعایت کئے بغیر حرف واو کو مطلق جمع کیلئے لایا گیا۔ فلا اشکال۔ کما فی المرقاۃ

قولہ ؑ والدابۃ:۔ یعنی حضورؐ نے دس علامات قیامت میں سے دابۃ الارض کا ذکر کیا جو صفا و مروہ کے درمیان سے نکل آویگا۔ کما فی قولہ تعالیٰ واخرجنا لہم دابۃ من الارض۔ ابن الملک نے کہا کہ دابۃ الارض کا تین مرتبہ نکلنا ہوگا۔ ایام مہدی پھر ایام عیسیٰؑ پھر طلوع شمس من مغربہا کے بعد اہل علم کا قول ہے کہ وہ دابۃ ای چار پایہ ساٹھ گز لمبا ہوگا۔ و بقول بعض وہ دابۃ مختلف الخلقۃ ہوگا۔ بہت سے حیوانوں کے مشابہ ہوگا۔ صفا پہاڑ کو پھاڑ کر نکلے گا۔ اس کیساتھ عصائے موسیٰؑ و خاتم سلیمانؑ ہوگا، اس کو دوڑ کر کوئی پکڑ نہ سکے گا اور کوئی بھاگ بھی نہ سکے گا۔ مؤمن کو عصا سے مار کر اس کے چہرہ پر لفظ مؤمن لکھ دیگا۔ اور کافر پر خاتم کیذریعہ مہر لگا کر اس کے چہرہ پر کافر لکھ دیگا۔ کما فی الاشعۃ ص۳۴۴ م۴ والمرقاۃ ص۱۸۴ ج۱۰

عن وجہ الفرق بین المسیحین ۱۲

عن القول فی الدخان مع ذکر ترتیب العلامات و دفع الاشکال ۱۲

عن دابۃ الارض ۱۲

واضح ہو کہ جساسہ بقول نووی بفتح الجیم وتشدید السین المہملۃ الاولیٰ۔ چونکہ وہ دجال کیلئے اخبار کا تجسس کریگا اس لئے اسکو جساسہ کہتے ہیں۔ فصل ثانی کی اول حدیث میں اس جساسہ کو امرأۃ کہا گیا۔ قال تمیم الداری فاذا انا بامرأۃ تجر شعرہا۔ قال ما انت قالت انا الجساسۃ۔ لیکن فصل ثانی کے دو ایک حدیث قبل فاطمہ بنت قیس کی حدیث میں جساسہ پر دابۃ کا اطلاق کیا گیا حیث قال تمیم الداری فدخلنا الجزیرۃ فلقیتنا دابۃ اہلب ای کثیر الشعر الذنب فقالت انا الجساسۃ، اب جساسہ کو امرأۃ و دابۃ کہنے میں جو تعارض ہے اس کا جواب یہ کہ دجال کیلئے اطراف سے خبر لانیوالا دو جاسوس تھے ایک دابہ دوسرا امرأۃ۔ اب جاسوس کو کبھی دابہ کہا اور کبھی امرأۃ۔ یا جواب یہ کہ باعتبار لغت دابہ ہر اس حیوان کو کہا جاتا ہے جو زمین پر چلنے والا ہو وہ رجل ہو یا امرأۃ۔ اب دابہ کے معنی لغوی کے اعتبار سے امرأۃ کو بھی دابہ کہا جاویگا۔ لہٰذا دابہ اور امرأۃ کہنے میں منافاۃ نہیں۔ یا جساسہ اصل میں شیطان ہے جو کبھی دابہ کی صورت میں متمثل ہوتا ہے اور کبھی امرأۃ کی صورت میں۔ فلا تعارض۔ کما فی البذل ج ۵ ص ۱۱۳ والمرقاۃ ج ۱۰ ص ۲۱۵ والاشعۃ ج ۴ ص ۳۰۰۔ تمیم الداری عبد الدار کی طرف منسوب ہے۔ قرب قیامت کے وقت اس قسم کا عجیب و غریب معاملہ ظاہر ہونا مستبعد نہیں۔ اشعۃ۔

قولہ واخر ذلک نار تخرج من الیمن:۔ یعنی دسویں علامت جو تمام علامتوں کے آخر میں واقع ہوگی وہ آگ ہے جو یمن سے نکلے گی اور جو لوگوں کو میدان محشر کی طرف ہنکا دیگی۔ یہاں محشر سے زمین شام مراد ہے کیونکہ صحیح روایت سے ثابت ہے کہ حشر زمین شام میں ہوگا اس کو وسیع کیا جاویگا تاکہ اولین و آخرین کے تمام مخلوق سما سکے۔ اور بعض روایت میں جو نار تخرج من قعر عدن وارد ہے ای از اقصائے عدن۔ یمن اور عدن سے نکلنے میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ عدن بھی تو یمن کے ایک شہر کا نام ہے۔ پھر دوسری روایت میں علامت دہم کے اندر نار کے بجائے ریح تلقی الناس فی البحر رواہ مسلم۔ اب علامت دہم نار یا ریح ہونے میں جو تعارض ہے اسکا جواب یہ کہ جن لوگوں کو القاء فی البحر کے ذکر ہے وہاں الناس سے کفار مراد ہے۔ انہوں کی نار شدید الحری ای سخت تیز ہوا کیساتھ منضم ہو کر ان کفار کو بحر میں ڈالدیگا۔ والبحر موضع حشر الکفار ومستقر الفجار۔ کما فی روایۃ ان البحر یصیر نارا ومنہ قولہ تعالیٰ وَاِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ۔ بخلاف مؤمن کو ہنکانے والی نار وہ شدید الحری نہوگی بلکہ صرف سوق الی المحشر کیلئے صرف ڈر لگانے کے مرتبہ میں ہوگا جیسا کہ چابک سے ڈر لگایا جاتا ہے تو کفار کیلئے نار مع الریح تلقی فی البحر ہے اور مؤمن کیلئے نار تخویف کیلئے ہے فلا تعارض۔ پھر یہاں تو نار کو آخری علامت دہم بتایا لیکن بخاری کی روایت میں نار کو اول علامت بتایا جواب یہ کہ شئی واحد بعض چیز کے اعتبار سے اول اور دوسرے بعض کے اعتبار سے آخر ہو سکتی ہے تو یہاں سابقہ مذکورہ نو علامتوں کے اعتبار سے نار آخری علامت ہے اور اول ہونا ان علامات کے اعتبار سے کہ جنکے ظہور کے بعد نفخ صور ہو کر دنیا فنا و ہلاک ہو جاویگی۔ واللہ اعلم۔ کما فی الاشعۃ ج ۴ ص ۳۴۲ والمرقاۃ ج ۱۰ ص ۱۸۵ اور یاجوج و ماجوج تو یافث بن نوح ؑ کے اولاد میں سے دو قبیلہ کے نام ہے۔ سد سکندری کو توڑ کر وہ نکلیں گے۔ کما فی الاشعۃ۔

عن عبد اللہ وان المسیح الدجال اعور عین الیمنیٰ:۔ یعنی دجال کی دائیں آنکھ کور ہوگی۔ کان عینہ عنبۃ طافیۃ گویا کہ اسکا آنکھ انگور کے دانہ کیطرح پھولا ہوا ہے۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ انہا لیست بناتئۃ ولا حجراء یعنی نہ بلند ہوگی اور نہ پست۔ اس تعارض کے جواب یہ ہے کہ یہ دو قسم کے وصف دو آنکھ کے متعلق ہے یعنی ایک آنکھ تو عنبۃ طافیۃ کی طرح پھولا ہوا ہے۔ دوسری آنکھ نہ بلند نہ پست دھنسی ہوئی ہے۔ پھر اس حدیث میں اعور عین الیمنیٰ ہے اور حدیث حذیفہ میں اعور عین الیسریٰ ہے۔ نیز حدیث حذیفہ میں ہے کہ ممسوح العین علیہا ظفرۃ غلیظۃ۔ یعنی دجال کی آنکھ مٹی ہوئی ہوگی، اسپر موٹا گوشت ہوگا جو ناک کی جانب سے زائد ہو کر اس آنکھ کو چھپا لیگا۔ اب دجال کے وصف بیان کرنے میں جو منافاۃ و تعارض ہے اس کے جواب تو رشتی و نووی وغیرہ نے یا کہ دجال کی ایک آنکھ تو بالکل نہوگی اور دوسری آنکھ عیب دار ہوگی۔ اب دایاں و بایاں ہر ایک آنکھ کے

متعلق اعور کہنا صحیح ہے یونکہ عور کے اصلی معنی عیب کے ہیں۔ یا آدیکھنے والوں کے اعتبار سے مختلف وصف وارد ہے۔ بعض تو اسکو اعور الیمنی دیکھے گا دوسرے بعض اعور الیسری دیکھے گا جب اصلی خلقت پر کوئی نہیں دیکھے گا تو باطل و ساحر وکذاب ہونا معلوم ہوگا۔ کما فی الاشعۃ ص۲۴۳ ج۴ والمرقاۃ ص۱۸۵ ج۱۰

بَابُ قِصَّةِ ابنِ صَيَّاد

اکثر نسخ معتمدہ میں ابن صیاد بغیر الف لام کے ہے اور بعض نسخ میں ابن الصیاد معرف باللام ہے۔ قاموس میں ہے کہ ابن صائد یا صیاد وہ ہے جسکے متعلق دجال ہونیکا گمان کیا جاتا تھا اور اس کا نام صاف ہے بقول بعض عبداللہ اور وہ یہود مدینہ سے تھا بقول بعض ان ... کے درمیان داخل تھا۔ اسکے اندر کہانت و سحر کا معاملہ تھا اس کی اجمالی حالت یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کیلئے ایک فتنہ اور ابتلاء و آزمائش تھا اس کی حالت مختلف فیہا تھی اس لئے صحابہ کرام کے اندر اسکے متعلق اختلاف تھا۔ حضرت جابر رض و عمر وغیرہ تو حلف کرکے کہتے تھے کہ ابن صیاد ہی معروف و مشہور اصلی دجال ہے جو خود گمراہ ہو کر لوگوں کو گمراہ کرنیوالا ہوگا۔ کما فی حدیث محمد بن المنکدر قال رایت جابرا یحلف باللہ ان ابن صیاد ہو الدجال۔ وقال جابر سمعت عمر یحلف علی ذلک عند النبی ﷺ فلم ینکرہ النبی ﷺ متفق علیہ۔ لیکن اکثر صحابہ کرام کے نزدیک ابن صیاد آخر زمانہ میں نیوالا معروف و مشہور رضال و مضل دجال نہیں ہے کیونکہ تمیم داری کی متعدد حدیث میں ہے کہ وہ مع رفقا کسی جزیرہ یعنی دیکھے اندر جاکر جساسہ کو دیکھا وہی امرأۃ نجر شعرا قال ما انت قالت انا الجساسۃ اذہب الی ذلک القصر فاذا رجل بجر شعرہ مسلسل فی الاغلال یئن و فیما بین السماء والارض فقلت من انت قال انا الدجال۔ رواہ ابوداؤد۔ اب دجال تو اس محل میں طوقوں کیساتھ زنجیروں میں باندھا ہوا آسمان و زمین کے درمیان کودتا ہوا دیکھا وہ دجال ابن صیاد کیسے ہوگا۔ نیز ابن صیاد اگرچہ ابتداء کاہن و ساحر تھا لیکن بعد میں وہ مسلمان ہوگیا دجال تو کافر ہوگا۔ کما فی روایۃ مکتوب بین عینیہ ک ف ر۔ اور ابن صیاد کو بال بچہ تھا، دجال کو بال بچہ نہ ہوگا۔ اور ابن صیاد مکہ و مدینہ میں تھے دجال تو دخول مکہ و مدینہ سے روکدیا جاویگا لہذا ابن صیاد وہ دجال معروف نہ تھا ہاں کہانت و سحر کیوجہ سے مسلمانوں کیلئے ایک آزمائش ضرور تھا یہی جمہور صحابہ کا قول ہے۔ **الجواب** ابن صیاد کے دجال ہونیکے متعلق عمر رض کی قسم کرنے پر حضور نے انکار نہیں کیا جس سے وہ دجال ہونا ثابت ہوتا ہے اور تمیم داری کی حدیث وغیرہ سے جو ابن الصیاد دجال نہ ہونا ثابت ہے اسکے **جواب مع التطبیق** یہ ہے کہ اصلی معہود دجال کے آنے کیلئے اسکے میدان ہموار کرنیکے خاطر اس اصلی دجال کے آگے بہت سے دجال و کذاب کے خروج کا ذکر احادیث میں وارد ہے لہذا ابن صیاد بھی ان کثیر دجالوں و کذابوں میں ایک تھے اسلئے حضور نے انکار نہیں کیا۔ لیکن حقیقۃً اصلی معہود دجال نہ تھا جو تمیم داری کی حدیث سے ثابت ہے تو حضور کے جزم انکار سے تمہیدی مرتبہ کا دجال ہونا مراد ہے تمیم داری کی حدیث سے اصلی دجال نہ ہونا ثابت ہے۔ فلا تعارض۔ یا جواب یہ کہ دجال کیلئے ظاہراً و باطناً مختلف ابدان ہو تو ظاہری جسمی بدن کے اعتبار سے مختلف احوال کے درمیان دائر ہو کر کبھی ابن صیاد کی شکل میں بھی ظاہر ہوتا ہوگا اس لئے انکار نہیں کیا۔ اور عالم مثال میں اسکے باطنی بدن مقید بالسلاسل والاغلال ہو جو تمیم داری کی حدیث میں ثابت ہے۔ اب بھی تعارض نہیں۔ یا قیامت کے متعلقہ امور میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جیسا کہ قیامت کی سنہ و تاریخ و مدت کی تعیین کے بغیر ان چیزوں کو مبہم رکھتے ہوئے نفس قیامت کے متعلق وحی نازل ہوئی اس لئے مشہور حدیث جبرئیل ع میں متی الساعۃ کہہ کر جبرئیل ع نے تعیین وقت کے متعلق سوال کیا تھا حضور نے عمومی طور پر جواب دیا کہ ما المسئول عنہا باعلم من السائل۔ تو جیسا کہ تعیین مدت کے بغیر نفس وقوع قیامت کے متعلق وحی نازل ہوئی کما فی قولہ تعالیٰ انما توعدون لواقع الآیہ۔ ایسا ہی تعیین مصداق کے بغیر بیان صفات کے ضمن میں خروج دجال کے متعلق وحی نازل ہوئی۔ اب خروج دجال تو یقینی ہے اور یہ مصداق حضور پر مبہم تھا اس لئے حضور دجال کے مصداق کے متعلق کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا بل قال ع لعمران یکن ہو لا تسلط علیہ وان لم یکن ہو فلا خیر فی قتلہ متفق علیہ۔

اس اجمال وابہام فی الرؤی کیوجہ سے حضورؐ سے قطعی فیصلہ نہونیکی بنا پر احادیث مختلف ہیں لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔ ھذا ماخوذ من کلام النووی وغیرہ فاحفظہ ان شئت۔ حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ یقینی طور پر اصلی دجال تو وہی ہے جسکو تمیم داری نے مقید بالسلاسل والاغلال دیکھا اور ابن صیاد شیطان تھے جو حضورؐ کے زمانہ میں دجال کی صورت میں ظاہر ہوا۔ آخر میں وہ اصفہان جاکر وہاں مستور ہوگیا پھر اصلی دجال کی صورت میں خروج دجال کی مدت میں آویگا۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔

ابن صیاد بڑے ہونیکے بعد توبہ کرکے مدینہ میں مرنیکے متعلق بعض روایات میں ہے اور ابوداؤد میں بسند صحیح جابرؓ سے مروی ہے کہ فقدنا ابن صیاد یوم غزوۃ الحرۃ وقد مرجت غزوۃ الحرۃ۔ کما فی البذل ج۱۶ ص۲۱۰ والمرقاۃ ج۱۰ ص۳۶۶ والاشعۃ ج۴ ص۷۰۳

عن عبداللہ بن عمرؓ فقال ھو الدخ :۔ قاموس وغیرہ میں ہے کہ دخ بضم الدال وتشدید الخاء وھی لغۃ فی الدخان یعنی حضورؐ نے اپنے قلب میں آیۃ الدخان ای قولہ تعالیٰ یوم تأتی السماء بدخان مبین :۔ اسکو مخفی رکھکر صحابہ کرام کے سامنے اسکا بطلان ظاہر کرنیکیلئے اس کا امتحان کیا۔ اب پوری آیت تو اسکے لئے منکشف نہوئی تو ناقص جواب دیا کہ ھو الدخ۔ اب اشکال یہ کہ ابن صیاد پر اسقدر القاء کرنیوالا شیطان حضورؐ کے قلب میں مخفی آیت پر کیسے مطلع ہوا۔ جواب یہ کہ حضورؐ نے اپنے دل ہی دل کے اندر اس آیت کا حکم کرتے وقت یا بعض صحابہ سے تذکرہ کرتے وقت یا آسمان میں اس آیت کے تذکرہ چلنے کے وقت شہاب ثاقب پہنچنے کے آگے بہت عجلت میں شیطان نے صرف لفظ دخ چراکر وہی ناقص جواب ابن صیاد کے قلب میں القاء کیا اسلئے وہ ناقص جواب دیا کہ ھو الدخ۔ ہذا علی عادۃ الکہان اذا القی الشیطان الیھم بقدر ما یخطف قبل ان یدرکہ الشہاب ویدل علیہ روایۃ الدارمی۔ کما قالہ القاضی عیاضؒ وغیرہ کما فی البذل ج۱۵ ص۲۲۳ والمرقاۃ ج۱۰ ص۳۶۸ والاشعۃ ج۴ ص۷۰۳

بابُ نزول عیسےٰؑ

تحقیقی طور پر ثابت ہوا کما فی الاحادیث الصحاح کہ عیسےٰؑ آسمان سے زمین پر اتریں گے اور دین محمدی کے تابع ہوکر شریعت محمدی کے مطابق حکم دیں گے۔

اور ابوہریرہؓ وغیرہ کی حدیث میں جو ویضع الجزیۃ وارد ہے اسکے متعلق ایک بحث تو اسکے مراد کے متعلق ہے چنانچہ مراد یہ کہ اہل کتاب وغیرہ کی بابت اسلام میں جو تین طریقہ ہے، اسلام قبول کرنا یا جزیہ دینا یا تلوار یعنی جہاد عیسےٰؑ نازل ہوکر جزیہ ساقط کرینگے ان سے دین اسلام کے علاوہ اور کچھ قبول نہیں کیا جاویگا ورنہ جہاد چلے گا۔ یا وضع جزیہ کی وجہ یہ ہے کہ کثرۃ مال وقلت حرص کی بنا پر جزیہ قبول کرنیوالا کوئی محتاج نہ رہے گا اسلئے وضع جزیہ ہوگا۔ ویؤیدہ قولہؐ ویفیض المال، الحدیث۔ بحث دوم کے اندر اشکال ہے کہ جزیہ لینے کا حکم تو دین اسلام کے اندر موجود ہے وضع الجزیہ کا جدید حکم دیکر عیسےٰؑ دین اسلام کے متبع کیسے ہوئے جواب یہ کہ جیسا کہ نسخ کی صورت میں حکم اول کی مدت ختم ہونیکو بیان کیجاتی ہے انتہاء مدت کے بیان کے بعد حکم ثانی ناسخ دین محمدی سے ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی حکم جزیہ کی مدت کے انتہاء بیان کرکے وضع جزیہ کا حکم اس زمانہ میں دین محمدی سے ہوگا فافہم۔ اور عیسےٰؑ دجال کو قتل کردینگے۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۷۰۳ والمرقاۃ ج۱۰ ص۳۶۳

وعنہ وامامکم منکم :۔ اس حدیث میں جو فرمایا کہ کیف انتم یعنی تم امت محمدیہ کا حال کس قدر شاندار اور آل کس درجہ روشن ہوگا کہ نزول عیسےٰؑ کے بعد بھی تمہارا امام تم مسلمانوں امت محمدیہ سے یا قریش سے مہدیؑ امام ہوگا۔ اس کی شرح کا ایک طریقہ یہ ہے کہ نماز کے امام تم میں سے یعنی مہدیؑ امام ہوگا اور عیسےٰؑ ان کے اقتداء کرینگے کرمۃ اللہ ہذہ الامۃ۔ رواہ مسلم عن جابر فی الحدیث الاتی۔ تو اسوقت مہدیؑ نماز کے امام ہوگا اور عیسےٰؑ خلیفہ وحاکم ہوگا۔ یا طریقہ دوم یہ کہ بعض احادیث میں ہے کہ مہدیؑ نماز کے امام ہونگے اور نماز پڑھانیکے وقت نزول عیسےٰؑ ہوگا تو مہدیؑ امامت سے پیچھے ہٹ جانا چاہے گا لیکن عیسےٰؑ منع کرینگے بلکہ مہدیؑ کے پیچھے اقتداء کرینگے۔ اس نماز کے بعد افضلیت عیسےٰؑ رہیگی کیونکہ آئندہ نمازوں میں عیسےٰؑ امام بنینگے۔ اب یہاں امامکم سے عیسےٰؑ مراد ہے اور چونکہ عیسےٰؑ انجیل کے احکام کے مطابق نہیں بلکہ دین اسلام کیمطابق حکم دینگے اسلئے فرمایا کہ امامکم منکم۔ کما فی روایۃ فامکم عیسےٰؑ بکتاب نبیکم وسنۃ نبیکم۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۷۰۵ والمرقاۃ ج۱۰ ص۳۶۲

الفصل الثالث :۔ عن عبداللہ بن عمروؓ ویمکث خمسا وأربعین :۔ یعنی عیسےٰؑ زمین میں ۴۵ برس

ٹھہرینگے۔ ابن جوزی کی یہ حدیث قول مشہور کے خلاف ہے کہ عیسےؑ ۳۳ سال کی عمر میں رفع الی السماء ہوا پھر نزول من السماء کے بعد بروایت صحیح مسلم سات سال زمین میں ٹھہرینگے تو ۴۰ سال اور ۷ سال کا مجموعہ چالیس ہوتا ہے نہ کہ ۴۵۔ کما فی ہذا الحدیث۔ تو جواب دو طریقہ پر ہے۔ اول یہ کہ صحیح مسلم کی روایت کو ترجیح دیکر کہا جاویگا کہ ٹھہرنا ۴۰ ہی سال ہوگا نہ ۴۵ سال یا طریقہ دوم پر کہ ۴۰ سال جو کہا گیا اس میں پانچ کے کسر کو چھوڑ کر کہا ہے اصل ۴۵ سال ہے۔ واللہ اعلم۔ کما فی المرقاۃ ج ۲ ص ۲۳۳

حضرت عیسےؑ کے نزول کے بعد ان کا قیام زمین پر چالیس سال ہوگا ان سے پہلے حضرت مہدیؓ کا زمانہ بھی چالیس سال رہیگا جس کا حصہ دونوں کا اجتماع ہوگا۔ سید شریف برزنجی نے اپنی کتاب اشراط الساعۃ ص ۴۵ میں لکھا ہے کہ عیسےؑ کا قیام قتل دجال کے بعد چالیس سال ہوگا اور مجموعہ قیام پینتالیس سال ہوگا۔ معارف القرآن ج ۵ ص ۵۳۵۔

قولہ فی قبری معی فی قبری: یہاں قبر سے مقبرہ ای قبرستان مراد ہے حضورؐ و عیسےؑ کے قبر قریب قریب ہونے کی وجہ سے قبری فرمایا فکانہما فی قبر واحد۔ فاقوم انا و عیسےٰ فی قبر واحد۔ ای من مقبرۃ واحدۃ۔ قاموس میں ہے کہرف فی بمعنی من آتا ہے وکذا فی المغنی۔ اور ابوبکرؓ و عمرؓ کے درمیان سے کھڑے ہونے میں ظاہر یہ ہے کہ ابوبکرؓ دایاں جانب میں و عمرؓ بایاں جانب میں ہوگا۔ اخبار میں ہے کما قالہ ابوداؤد۔ کہ عائشہؓ کے گھر میں جو حضورؐ کو دفن کیا گیا وہاں ایک قبر کی جگہ خالی ہے اس خالی جگہ میں حسن بن علیؓ کو دفن کرنے پر عائشہؓ راضی بھی تھی لیکن بنو امیہ مانع ہوئے پھر عبدالرحمٰن بن عوف کو دفن کرنے پر بھی عائشہؓ راضی تھی لیکن ان کو بھی وہ جگہ نہ ملی۔ پھر عائشہؓ کو کہا گیا کہ آپ کہاں دفن کرینگے وہ بھی راضی نہ ہوئے بلکہ دوسری ازواج مطہرات کیلئے جنت البقیع میں دفن کرنیکو کہا۔ شاید حکمت یہ ہو کہ یہ جگہ عیسےٰ علیہ السلام کے قبر کیلئے ہوگی کما فی الاشعۃ ج ۴ ص ۳۷۶ والمرقاۃ ج ۲ ص ۲۳۳

باب قرب الساعۃ وان من مات فقد قامت قیامتہ

چونکہ دنیا کی مدۃ ماضیہ زیادہ اور مدۃ مستقبلہ کم ہے اس وجہ قرب الساعۃ کہنا صحیح ہے یا جس چیز کا وقوع یقینی وحتمی ہو اس کو قریب کہا جاتا ہے موت اور قیامت ہی یقینی چیز ہے اسلئے قریب کہا جاتا ہے کما فی قولہ تعالیٰ اقترب للناس حسابہم اور من مات الخ اس حدیث کو دیلمی نے عن انسؓ مرفوعاً روایت کیا۔ یہ قرب الساعۃ پر عطف ہے، اس کو عنوان قائم کردیا بقول تورپشتی وغیرہ قیامت تین قسم پر ہے مجموع عالم و عالمیان ایک ذات خداوندی کے سوا تمام مخلوق کے فنا و ہلاک ہونے کو قیامت کبریٰ کہتے ہیں۔ کما فی قولہ تعالیٰ کل من علیہا فان ویبقی وجہ ربک الآیہ۔ اور انسان کے وہ طبقہ جو باعتبار عمر وحیوٰۃ قریب قریب ہوں اس طبقۃ الناس کے مرجانیکو قیامت وسطیٰ کہتے ہیں۔ اور اس طبقہ کے زمانہ کو قرن کہا جاتا ہے تو ایک قرن کی لوگوں کی موت قیامت وسطیٰ ہے جیسا کہ ابوسعید الخدری رضؓ کی روایت میں ہے کہ انہ قال لایأتی مائۃ سنۃ وعلی الارض نفس منفوسۃ الیوم۔ رواہ مسلم۔ یعنی حضورؐ کے زمانہ میں جو لوگ موجود و مولود ہے وہ ایک سو سال میں مرجائیں گے۔ اور انسان کے ہر سر فرد کی موت قیامت صغریٰ ہے کما فی روایۃ انس رضؓ من مات فقد قامت قیامتہ کیونکہ بوقت قیامت تو تمام امور غیب منکشف ہونگے کما فی قولہ تعالیٰ فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید۔ اور موت کے وقت بھی کچھ نہ کچھ امور غیب منکشف ہونگے اور قیامت کے ہولناک معاملہ کے کچھ نمونہ موت کے وقت پیش کیا جاوے گا۔ اس لئے موت کو قیامت صغریٰ کہتے ہیں۔ کما فی المرقاۃ ج ۲ ص ۲۳۳ والاشعۃ ج ۴ ص ۳۷۶۔

عن جابر رضؓ ما علی الارض من نفس منفوسۃ: الحدیث۔ یعنی قیامت کبریٰ کی تعیین وقت کا علم صرف اللہ کو ہے اور کسیکو اور حضورؐ کو بھی نہیں۔ اب ما علی الارض کہہ کر قیامت وسطیٰ کے متعلق خبر دینا مقصود ہے فقال ما علی الارض الخ۔ یعنی حضورؐ جس وقت یہ حدیث بیان کر رہے تھے اس وقت جو لوگ مولود و موجود تھے ایک سو سال گذرنے پر ان میں سے ایک بھی زندہ نہیں رہے گا بلکہ مائۃ سنۃ گذرنے کے ساتھ ساتھ اس وقت کے موجود لوگ سب مرجائیں گے۔ اب بعض کافر کا یہ دعویٰ کہ بابا رتن الہندی نے حضورؐ کی صحبت پاکر دو سو سال تک عمر پایا۔ اس

صحیح حدیث کی بنا پر محققین، محدثین و متکلمین نے اس دعویٰ کو باطل قرار دیا لیکن اشکال یہ ہے کہ مشائخ عظام کے نزدیک تو خضرؑ کا ابتک زندہ رہنا تواتراً ثابت ہے ایسا ہی بغوی نے بھی معالم التنزیل میں کہا کہ چار نبی ابتک زندہ ہیں۔ دو زمین پر ای خضرؑ و الیاسؑ اور دو آسمان پر عیسےٰؑ اور ادریسؑ۔ آپ حضورؐ کی وہ حدیث بیان کرنے کے وقت ایک سو سال کے سب لوگوں کا مرجانا کیسے ثابت ہوا۔ حالانکہ خضرؑ بنی اسرائیل کے آدمی موسیٰؑ کے معاصر ہونے تک سے ابتک زندہ ہیں۔

اس جواب یہ کہ خضرؑ وغیرہ حدیث کے حکم عام سے مخصوص ای مستثنیٰ ہیں۔ خضرؑ وغیرہ کے علاوہ کے متعلق سو سال کے بعد زندہ نہ رہنا مراد ہے۔ بقول اشرف وہ بھی اغلب و اکثر کے اعتبار سے حکم ہے۔ کیونکہ انسؓ و سلمان رضؓ ایک سو سال کے بعد بھی زندہ رہے یا جواب یہ ۱۰۰ سال کے بعد موجودہ لوگ سب مرجانے کے جو خبر دیئے ہیں یہ خبر حضورؐ کی امت کے متعلق ہے۔ خضرؑ و الیاسؑ تو حضورؐ کی امت میں شامل نہیں۔ یا حدیث میں جو ما علی الارض کا لفظ ہے اس سے جواب ماخوذ ہے یعنی وہ حدیث بیان کرتے وقت فی الحال جو زمین میں موجود تھے وہ لوگ سو سال گزرنے پر مرجائیں گے۔ خضرؑ تو زمین پر نہ تھے بلکہ پانی پر یا ہوا پر تھے چنانچہ شیخ عبد القادر الجیلانیؒ کبھی کبھی اثنائے کلام میں ہوا کی طرف اشارہ کرکے فرماتے کہ قف یا اسرائیلی واسمع کلام المحمدی۔ یہاں اسرائیلی سے خضرؑ مراد ہیں۔ کما فی الاشعۃ ج ۴ ص ۳۷۶ والمرقاۃ ج ۱۰ ص ۲۳۵

عن سعد بن ابی وقاص رضؓ انی لارجو ان لا یعجز امتی عند ربہا ان یؤخرہم نصف یوم: بقول طیبیؒ ان یؤخر پر حرف عن محذوف ہوکر لا یعجز سے متعلق ہے۔ حضورؐ نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ میری امت اپنے رب کے پاس نصف یوم کی تاخیر و مہلت ملنے سے عاجز ہوگی یعنی امید ہے کہ میری امت کو اللہ سے کم از کم نصف یوم کی مہلت ملے گی اگر زائد ملے تو اس کا انکار نہیں۔ اور چونکہ آیت میں ہے کہ وان یوما عند ربک کالف سنۃ مما تعدون۔ جب اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک دن ہزار سال کے ہوا تو نصف یوم خمسمائۃ عام ہوگا۔ کما فسرہ سعد بن ابی وقاص رضؓ۔ اب مدت کو کم کرکے دکھلانے کیلئے خمسمائۃ عام نہ کہہ کر حضورؐ نصف یوم کا لفظ فرمایا۔ یعنی امت کو کم از کم نصف یوم کی تاخیر و مہلت تو ملے گی اگر زائد ملے تو مضائقہ نہیں جیسا کہ اب زائد مدت مل رہی ہے۔ اور حضورؐ نے جو امت کو کم از کم نصف یوم ای پانسو سال کی مدت و مہلت ملنے کی آرزو کیے ہیں اس کی مراد یہ ہے کہ اس امت کو اللہ کے نزدیک قرب و مکنت و مرتبہ ہو کہ کم از کم ۵۰۰ سال تک ان کو حفاظت میں رکھے اور ہلاک نہ کرے اور بقاء اس امت کے ۵۰۰ سال سے کم مدت میں نہ ہو اگر اس سے زائد تک بقاء ہو تو بہتر۔ اشارہ اس طرف ہے کہ پانچ سو سال سے کم مدت میں قیامت قائم کرکے اس امت کو ہلاک نہیں کریگا اس کے بعد جو مرضی مولیٰ ہے وہی ہوگا۔ خوب سمجھیں کہ اس حدیث میں خمسمائۃ عام تک مہلت دیکر اسکے بعد قیامت قائم ہونیکی خبر دینا ہرگز مراد نہیں کیونکہ خمسمائۃ عام کے بعد قیام ساعۃ کی خبر دینے سے تعیین وقت ہوجاتی ہے جو اللہ کے علاوہ کسی کو معلوم نہیں۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ کم از کم خمسمائۃ عام مہلت دیتے ہوئے قیامت قائم نہ کرکے جب اللہ چاہے قائم کرے چنانچہ بعض اہل علم نے جو کہا تھا کہ مائۃ عام میں خروج دجال و ظہور مہدیؑ و نزول عیسےٰؑ و دیگر علامات واقع ہوں گی اسکو سیوطیؒ نے اپنے ایک رسالہ میں رد کرتے ہوئے اخبار و آثار کی روشنی میں یہ ثابت کیا کہ حضورؐ کی وفات سے ایک ہزار سال گذرنے کے بعد اس امت کی بقاء خمسمائۃ عام سے تجاوز نہیں کریگی اور حدیث عرض میں ہے الدنیا سبعۃ الاف سنۃ۔ یہ بھی متکلم فیہ ہے۔ یا حدیث کی مراد یہ ہے کہ حضورؐ نے آرزو کیا کہ خمسمائۃ عام تک امت کو شدائد و عقوبات سے محفوظ رکھ کر ایسے آفات و بلیات نہ پہنچاوے کہ جس سے امت کی بیخ کنی ہوجاوے۔ یا دین کے بقاء اور ملت کا نظام خمسمائۃ عام تک چلنا مراد ہے۔ اور بعض نے جو اس حدیث کو قیامت کے معاملہ میں سمجھ کر الیوم سے یوم المحشر مراد لیا وہ غلط ہے۔ کما مر۔ کما فی الاشعۃ ج ۴ ص ۳۷۶ والمرقاۃ ج ۱۰ ص ۲۳۶ والبذل ج ۱۳ ص ۱۲۰

بَابُ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ الْأَعَلَى شِرَارِ النَّاسِ

مسدد کے نسخہ میں باب بالتنوین ہے اور طیبیؒ کے نسخہ میں بغیر تنوین جملہ لا تقوم کیطرف اضافت ہے تو یہ جملہ کیدرج

نام رکھنے کے قبیل سے ہے۔ ماقبل میں گذرا کہ عیسےٰ ؑ کے آخیر عہد میں ایک خوشبو دار ہوا چلے گی جس سے تمام نیک کار، مسلمان مرجاوینگے اور تمام بدکار باقی رہ کر گدھوں کی طرح باہم اختلاط کرینگے ان پر قیامت قائم ہوگی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پوری دنیا کو کنٹرول الٰہی قیومیت کے ماتحت حفاظت کرکے رکھنے والا دین اسلام اور اہل دین ذاکرین وصالحین وعلماء عاملین ہیں چنانچہ اللہ کے نام وکلام کے اندر جو معنوی وباطنی قوۃ واسپرٹ ہے وہ درحقیقت دنیا کو تھامنے والی محافظ ستون ہے۔ خیر القرون کے بعد سے دینی معاملہ کا ستون جس قدر کمزور ہوتا گیا دنیا کے اندر بھی اسی قدر گڑبڑ ہوتا گیا۔ کیونکہ ستون کی مضبوطی پر گھر کی مضبوطی موقوف ہے۔ پھر آخیر زمانہ میں دینی احکام کے اندر مزید ضعف وفتور بڑھتے بڑھتے معاملہ یہاں تک پہنچ جاوے کہ اللہ کے نام لینے والا بھی کوئی نہ رہے گا۔ تو ستون گرجانے سے پوری دنیا کو بلکہ ہر ہر فردہ فرد ہم برہم ہوجائیگا یہی قیامت ہے، کما فی حدیث انس ؓ انہ ؑ قال لاتقوم الساعۃ حتی لایقال فی الارض اللہ اللہ۔ ہذا من الفتوحات، فاخترہ ان شئت۔ والمضمون الاول من الاشعۃ ج۴ ص۳۷۹ والمرقاۃ ج۱۰ ص۲۳۷۔

بَابُ النفخ فی الصور

نفخ کے معنی پھونکنا۔ اور صور ایک قدرتی سینگ ہے، کہ جسمیں بحکم خداوندی اسرافیل ؑ پھونکیں گے۔ یہ نفخ صور دو مرتبہ ہوگا۔ ایک مرتبہ سب کو ہلاک و فنا کرکے قیامت برپا کرنیکے لئے ہے۔ پھر چالیس سال تک اسی ہلاکت کی حالت میں رہ کر کما فی روایۃ نفخ ثانی کا حکم ہوگا تاکہ سب مردے زندہ ہوکر میدان محشر میں حساب کیلئے جمع ہوں۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۳۸۳ والمرقاۃ ج۱۰ ص۲۴۱۔

عن عائشۃ رض یوم تبدل الارض غیر الارض والسمٰوات :۔ واضح ہو کہ تبدیل دو قسم پر ہے۔ اوّل تبدیل در ذات کما یقال بدلت الدراہم بالدنانیر۔ یعنی دراہم کے بدلہ میں دنانیر لیا۔ کما فی قولہ تعالےٰ بدلنا جلودا غیرہا ای خلقا جلودا غیرہا۔ کما ہو المتبادر من قولہ غیرہا۔ دوم تبدیل در صفات، کما یقال بدلت الحلقۃ خاتما یعنی حلقہ کو پگھلا کر خاتم کے شکل میں بنایا تو صفت وہیئت میں تبدیل ہے ذات ایک ہے۔ آیت میں دونوں قسم کی تبدیل کا احتمال ہے۔ لیکن اخبار وآثار تبدیل صفات کے متعلق زیادہ ہے عن ابن عباس رض ہی تلک الارض وانما تغیر صفاتہا۔ ابوہریرہ رض کا قول ہے کہ کوئی بلندی وپستی نہ رہکر زمین کو وسیع کیا جاویگا۔ اور اللہ کو تبدیل فی الذات کرنے کی بھی قدرت ہے کما فی بعض الآثار عن علی رض تبدل ارضا من فضۃ وسمٰوات من ذہب۔ ابن مسعود رض سے ہے تمام لوگ محشور ہونگے ایسی سفید زمین پر کہ جس پر کسی نے گناہ نہ کیا۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۳۸۵ والمرقاۃ ج۱۰ ص۲۴۵ والبیضاوی ج۲ ص۲۹۸۔

بَابُ الحشر

حشر کے معنی ہنکانا اور جمع کرنا ہے کما فی القراح وضدہ النشر ومنہ الیوم المحشر ای یوم القیامۃ۔ اور حشر دو قسم پر ہے۔ اوّل قیامت کے بعد جو مردوں کو زندہ کرنیکے بعد اور قبور سے نکالنے کے بعد اس جگہ میں جمع کرنا جسکو محشر کہا جاتا ہے۔ دوم قبل از قیامت از علامات آں قیامت، کما قدمر عن انس رض نار یحشر ان من المشرق الی المغرب۔ رواہ البخاری۔ ای الی ارض الشام وہی المحشر۔ اور یہاں قسم اوّل مراد ہے۔ اور بعض احادیث الباب دونوں قسم کا احتمال رکھتا ہے۔ چنانچہ اس بارہ میں علماء کے اختلاف بھی ہے۔ لیکن اوّل قسم مراد ہونا ظاہر ہے۔ کما فی الاشعۃ ج۴ ص۳۸۶

عن ابی سعید الخدری رض تکون الارض یوم القیامۃ خبزۃ واحدۃ :۔ بعض اہل علم حدیث کو ظاہر پر حمل کرکے کہتے ہیں کہ اللہ کی قدرت سے کوئی بعید نہیں کہ زمین کو روٹی بناکر اہل جنت کو کھانے کیلئے بطور نزل دیویں۔ اور نُزُل بضم النون والزاء، مہمانوں کو اصل طعام دینے کے آگے بطور زاشتہ جو خفیف قسم کی طعام دیا جاتا ہے وہ نزل ہے۔ اہل جنت بھی بہت دور سے خدائی مہمان بن کر بہشت میں گئے ہیں۔ نیز وہ لوگ زمین سے پیدا شدہ غلہ کی روٹی بحالت کھانیکے عادی ہیں اور اسی سے مناسبت بھی ہے۔ اس لئے مالوف طبع زمین سے تیار کی ہوئی روٹی سے اوّلاً تواضع کرتے ہوئے نزل پیش کیا۔ کما قالہ استاذنا الکاندھلوی۔ اور بقول استاذنا المحبوب الکاندھلوی زمین میں ہزاروں قسم کا کوڑا کرکٹ

بحث تحقیق قیام الساعۃ علی شرار الناس ۱۲ بحث نفخ الصور ۱۲ بحث الصور ۱۲ بحث معنی الحشر وذکر الصور ۱۲ بحث الحشر ۱۲ بحث یکون الارض خبزۃ واحدۃ ۱۲

وبخاسا وغیرہ ہیں اگر اس زمین سے روٹی بنایا جاوے کھایا تو نہیں جائیگا لہٰذا عین زمین سے روٹی بنانا مراد نہیں بلکہ ہزاروں قسم کے پھلدار درخت جو زمین سے اگتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ زمین کے اندر قدرتی طور پر ہزاروں قسم کے پھل کے مادہ و مزہ مخزون ہے، ورنہ دانہ ڈالنے کے بعد ہزاروں قسم کے درخت زمین سے کیسے نکلتے ہیں۔ اب قدرتی غربال ای چھلنی سے اس ہزاروں قسم کے مزہ کو چھانٹ کر الگ کرتا ہوا اس سے روٹی بنایا جاویگا۔ یہی زمین کی روٹی ہے۔ پھر فرمایا کہ دنیا میں رہتے ہوئے شہنشاہ ایران نے بھی تو ہزاروں قسم کے مزہ دار پھل نہیں کھا سکا۔ سب پھل تو ایک ماہ میں ملتا نہیں، تو اس روٹی کے ذریعہ ہزاروں پھل کے مزہ ایک ساتھ کھا دیگا۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز، وہو علی کل شئی قدیر۔ سمعتہ اذنای و وعاہ قلبی فاخزتہ ان شئت۔ اس مزہ دار توجیہ کو بیان کرتے وقت جب سامعین کے منہ میں پانی آگیا تھا تو ترغیب و تحریص کیلئے مزاحاً فرمایا کہ مزید اور ایک ٹکڑا دیدوں، انتہیٰ۔ اور تورپشتی وطیبی وغیرہ نے کہا کہ زمین روٹی ہونے کی حدیث دوسری نصوص سے معارض ہے کما فی الآثار المنقولۃ ان ہذہ الارض برہا وبحرہا تمتلی ناراً فی الثانیۃ الآخرۃ وتنضم الی جہنم۔ جب یہ زمین آگ سے پر ہو کر جہنم سے ملا دیجاویگی تو وہ روٹی کیسے ہوگی۔ لہٰذا یہاں تشبیہ بلیغ کے طور پر خبزۃ واحدۃ سے کاف حرف تشبیہ کو حذف کیا ای کخبزۃ واحدۃ کہہ کر سپیدی اور گول ہو، اور اوپر نیچ نہ ہونے میں زمین کو اس روٹی سے تشبیہ دینا مراد ہو جو اہل جنت کیلئے بطور نزول پیش کیا جاویگا۔ اور تشبیہ سے ضمنی غرض نعمائے جنت کی عظمت بیان کرنا ہے کہ تمام روئے زمین نعمائے جنت سے ایک روٹی کے مقدار میں ہے۔ باقی نعمائے جنت کیسے اور کہاں تک ہے اس پر قیاس کرو۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۲۴۷ والاشعۃ ج ۴ ص ۳۸۰

عن ابی سعید الخدری وما بعث النار قال من کل الف تسعمائۃ وتسعۃ وتسعین:۔ آدم علیہ السلام سے جہنمی جماعت کے مقدار کے متعلق سوال کیا تب جواب آیا کہ ہر ہزار میں ۹۹۹ جہنمی ہیں ایک فرد جنتی۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہزار میں ایک جنتی ہے لیکن حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے من کل مائۃ تسعۃ وتسعین۔ یعنی ہر مائۃ سے ایک جنتی ہے، اس حساب سے ہزار میں دس آدمی کا جنتی ہونا ثابت ہے۔ حدیث ابوسعید سے ہر ہزار میں ایک جنتی ہونا گذرا۔ اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ کرمانی نے کہا کہ دونوں حدیث میں خاص عدد کے مفہوم معتبر نہیں۔ بلکہ دونوں حدیث کی غرض مومنین کی عدد کو کم کرکے دکھلانا اور عدد کفار کو زیادہ کرکے دکھلانا ہے۔ اس غرض کو وحی آپکے مطابق کبھی من کل الف سے بیان کیا اور کبھی من کل مائۃ کرکے بیان کیا۔ فلا تعارض حافظ ابن حجر نے جواب دیا کہ جمیع ذریۃ آدم میں جو یافث بن نوح کی اولاد یاجوج ماجوج ہیں وہ یاجوج ماجوج جمیع ذریۃ آدم میں شامل ہو کر حدیث ابی سعید میں جمیع ذریت آدم کے اعتبار سے من کل الف فرمایا۔ اور حدیث ابوہریرہ میں یاجوج ماجوج کے ماسوا کے اعتبار سے من کل مائۃ کہا ہو بقرینۃ آنکہ در حدیث ابی سعید ذکر یاجوج ماجوج واقع شدہ است۔ نہ در حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ یا جواب یہ کہ حدیث ابی سعید میں من کل الف فرمانا تمام مخلوق کے اعتبار سے ہے اور حدیث ابوہریرہ میں من کل مائۃ فرمانا خاص کر امت محمدیہ کے اعتبار سے ہے۔ یا حدیث ابوسعید میں کفار وعصاۃ مومنین کے اعتبار سے من کل الف فرمایا اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں من کل مائۃ فرمانا صرف عصاۃ مومنین کے اعتبار سے ہے۔ لہٰذا ہو الاظہر۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۲۵۵ والاشعۃ ج ۴ ص ۳۹۲

قولہ فان منکم رجلاً ومن یاجوج وماجوج الف۔ یعنی یاجوج ماجوج اتنے کثیر و اکثر ہیں اگر بہشتی ہزار سے بھی ایک ہو تاہم بہشتیوں کی جماعت بہت ہوگی کیونکہ تم میں سے ہر رجل کے مقابلہ میں یاجوج ماجوج سے ہزار ہوگا۔ بظاہر اس سے اہل جنت کا کثیر ہونا ثابت ہوتا ہے حالانکہ اہل نار کثیر ہونا بیان کیا گیا۔ جواب یہ کہ ملائکہ مقربین وحور عین کو ملا کر اہل جنت کثیر ہونا مراد ہے اور اہل نار کثیر ہونا بنی آدم کے اعتبار سے ہے۔ فلا تعارض۔ کما فی المرقاۃ ج ۱۰ ص ۲۵۱

اب مباحث کو مزید طول دینے کی طاقت نہیں ہے۔ اگر آپکو علامات قیامت کی تفصیل و ترتیب کی ضرورت ہے تو شاہ رفیع الدین صاحب کے رسالہ "علامات قیامت" ضرور ملاحظہ کریں۔ وفقکم اللہ تعالیٰ۔

ہذا آخر تحریری صفر ۹۹ھ فی تنظیم الاشتات لحل عویصات المشکوٰۃ۔ اللہم اغفر لنا الستار وتقبل منا الستار فانک تقبل الستیا بالحسنا فتبدل صوۃ الحسنا محققۃ الحسنا بحرمۃ سید البریا صلیٰ اللہ علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوٰت واکمل التحیات آمین

تفصیلات

نام کتاب	:	تنظیم الاشتات
تالیف	:	حضرت العلام الحافظ الشیخ مولانا محمد ابوالحسن صاحب
جلد	:	دوم
تعدادِ صفحات	:	۴۴۲
طباعت	:	یاسر ندیم آفسیٹ پریس دیوبند
سن اشاعت	:	۲۰۰۵ء
زیر اہتمام	:	واصف حسین مالک دار الکتاب
قیمت	:	

دَارُالکِتَابْ دِیُوبَنْد (یُو۔پی)